# Spicilegium Philosophicum

Dan Siserman
Alin Tat
(editori)

Presa Universitară Clujeană

# SPICILEGIUM PHILOSOPHICUM

•

**DAN SISERMAN ALIN TAT**

**(EDITORI)**

# SPICILEGIUM PHILOSOPHICUM

**DAN SISERMAN ALIN TAT**

**(EDITORI)**

**PRESA UNIVERSITARĂ CLUJEANĂ**

**2022**

*Referenţi ştiinţifici:*

**Prof. univ. dr. Ciprian Vălcan**

**Conf. univ. dr. Călin Săplăcan**

**ISBN 978-606-37-1697-3**

**© 2022 Editorii volumului. Toate drepturile rezervate. Reproducerea integrală sau parţială a textului, prin orice mijloace, fără acordul editorilor, este interzisă şi se pedepseşte conform legii.**

**Tehnoredactare computerizată: Cristian-Marius Nuna**

**Universitatea Babeş-Bolyai**
**Presa Universitară Clujeană**
**Director: Codruţa Săcelean**
**Str. Hasdeu nr. 51**
**400371 Cluj-Napoca, România**
**Tel./fax: (+40)-264-597.401**
**E-mail: editura@ubbcluj.ro**
**http://www.editura.ubbcluj.ro/**

# Cuprins

Cuvânt înainte ..... 7

**I. Vlad Mureșan**
*Differenz-Schrift:* Geneza filosofiei speculative ..... 9

**II. Vasile Visoțchi**
Structura prezentului la Alexandru Dragomir ..... 35

**III. Claudia Marta**
François Laruelle și uzajul absolut-idealist al *Diferenței* ..... 51

**IV. Anita Drella**
Pliuri nesfârșite în *Metamorfoza* lui Kafka ..... 63

**V. Iolanda Anastasiei**
De la experiența estetică la experiența participativă
a publicului în galeriile contemporane ..... 79

**VI. Ioan Corjuc**
Descriere fenomenologică a conștiinței estetice moderne ..... 101

**VII. Iuliana Petrescu**
Can the emergence of consciousness be explained
by physical causes alone? ..... 135

**VIII. Cantemir Păcuraru**
Past, Present, Prediction. The International Law System
as seen through Hegel's Theories of International Law
and International Relations ..... 147

**IX. Marius Florea**
Desăvârșirea nihilismului prin revoluție ..... 165

**X. Dan Radu**
Sensul kantian al revoluției copernicane în filosofie ..... 193

**XI. Sebastian Pavalache**
Topica imaginației în *Deducția transcendentală a conceptelor pure ale intelectului* ..... 225

**XII. Teodora Crișan**
Topica crucii de mormânt: orizontala numelui propriu ..... 271

**XIII. Adrian Răzvan Șandru**
Die Erkenntnisstufe im Buch A der *Metaphysik* und die Aufgaben der ersten Philosophie ..... 305

**XIV. Dan Siserman**
Jan Patočka und die platonischen Grundlagen Europas ..... 343

# Cuvânt înainte

Se vorbește îndeobște mai mult despre un spirit al timpului (*Zeitgeist*) și amprenta acestuia asupra modului în care noi înțelegem și reflectăm lumea – asemenea cerului, al cărui joc de lumini și umbre oferă un contur de culoare lucrurilor. Nu trebuie însă să uităm solul din care ideile încolțesc și spiritul locului (*Raumgeist*) care le-a animat creșterea. În acest orizont au loc întâlnirile, împlinirile, speranțele și dezamăgirile care ne edifică ca oameni și ne orientează busola căutărilor filosofice și spirituale. Există roade pentru care dăm socoteală în secerișul vieții de zi cu zi și există resturi de care recolta zilei nu pare să ia seama – aparent neînsemnate pentru logica zilei, aceste resturi de roade sunt tocmai cele care la urmă, la apus, dau sens întregii strădanii. Avem sarcina existențială de a nu lăsa iarna vieții să se aștearnă pe *resturile* rămase în urma secerișului. Acesta este și imboldul volumului de față, care se dorește a fi un *spicilegium,* care în limba latină înseamnă „un mănunchi de resturi de spice rămase în urma recoltei". Așadar, o antologie de paisprezece texte filosofice de diferite dimensiuni și subiecte, dar care reprezintă expresia unei comunități de cercetători, profesori, doctoranzi și pasionați de filosofie aduși împreună de filosofia studiată sau trăită cândva la Cluj-Napoca. Chiar dacă este compus din texte eterogene, cititorul atent al acestui volum va putea sesiza cum spiritul acestui loc subîntinde toate tematizările: propensiunea față de idealism, profunzimea psihanalizei, subtilitatea fenomenologiei, pasiunea realist speculativă și fervoarea căutării autentice a binelui, adevărului și frumosului în lume, în gândire și artă sunt predispozițiile care însuflețesc și textele de față.

Dorim ca acest volum să fie dedicat filosofului clujean Virgil Ciomoș (n. 1953), profesor emerit al Departamentului de Filosofie din cadrul Universității Babeș-Bolyai din Cluj-Napoca, căruia îi aducem

un gând de recunoștință și apreciere nu numai pentru faptul că a coordonat realizarea a mai multor texte cuprinse între aceste coperte, ci în primul rând pentru că prin pasiunea și profunzimea cu care a profesat filosofia a influențat într-un mod deosebit de fecund orizonturile de dezbatere ale filosofiei românești timp de mai multe generații.

Mulțumim pe această cale tuturor celor care au contribuit la alcătuirea și apariția acestui volum și avem speranța că el va sta la baza unei tradiții cât mai îndelungate.

Editorii
01.12.2022
Cluj-Napoca

# – I –

## Vlad Mureșan

Vlad Mureșan (n. 1976) este lector univ. dr. la Facultatea de Studii Europene, Universitatea Babeș-Bolyai din Cluj-Napoca. A absolvit dreptul (2001) și filosofia (2003) la Cluj-Napoca, masteratul în științe politice la EHESS Paris (2003), masteratul de filosofie la Poitiers (2005) și a obținut titlul de doctor în filosofie la Universitatea Babeș-Bolyai din Cluj-Napoca (2009). A beneficiat de stagii de burse la Viena (2012), Paris (2015) și Rouen (2019). A publicat numeroase articole și studii de filosofie în jurnale academice și reviste culturale în domeniile sale de interes și activitate (idealism și filosofie clasică germană, filosofie politică și filosofia religiei). A tradus volumul George Barkeley, *Alcifron sau micul filosof* (2015) și a publicat cărțile: *Criza antropologiei și sarcina ei originară* (2004), *Filosofia culturii, abordări clasice și contemporane* (2013), *Comentariu la Critica Rațiunii Pure* (2019).

# *Differenz-Schrift:* Geneza filosofiei speculative

Studiul lui Hegel despre *Deosebirea dintre sistemul lui Fichte și sistemul lui Schelling* (1801) – denumit simplu *Differenz-Schrift* și citat sub forma DS – este locul unde se naște propriu-zis conceptul speculativ[1]. Deși Hegel din perioada de la Jena este perceput deocamdată în postura subalternă de discipol al lui Schelling, o lectură atentă va schimba această percepție. În realitate, înainte de a angaja comparația propriu-zisă a sistemelor lui Fichte și Schelling (în 50 de pagini) plus comentariul asupra lui Reinhold atașat extern lucrării (20 de pagini), Hegel își expune condensat și incipient propria doctrină (în 30 de pagini). Abia în lumina acestei clarificări doctrinale de princi-

[1] G.W.F. Hegel, *Diferența dintre sistemele filosofice ale lui Fichte și Schelling,* în *Studii filosofice,* Editura Academiei Republicii Socialiste Române, București, 1967.

piu apare nu doar unilateralitatea doctrinei lui Fichte dar și, deocamdată abia sesizabil, imperfecțiunea doctrinei lui Schelling. Astfel, cartea despre Fichte și Schelling este deja o carte despre Hegel *ce consumă geneza Conceptului care anunță sistemul speculativ.* Unii interpreți susțin că această lucrare nu poate fi considerată o „introducere" în sistemul lui Hegel. Teza noastră este, din contră, că Hegel a obținut deja aici ideea proprie sistemului speculativ. Desigur că „sistemul se face", fiind realizarea laborioasă a conceptului în materia multiformă a realului. Însă, invers, sistemul este o realizare *tocmai a acestei idei* (nu a alteia). Epoca este marcată de ample eforturi de depășire a dualismului kantian, precum și de rupturile provocate de *Atheismusstreit* cu Fichte pe de o parte și Jacobi, Reinhold, Schulze sau chiar Schelling, pe de altă parte. Specificul cercetării lui Hegel nu se rezumă însă la formularea unor obiecții la adresa lui Kant (ca „filosofie a intelectului"). Hegel vizează i) să stabilească preliminar „sarcina filosofiei", ii) să rezolve această sarcină prin *conceptul speculativ* (ca procedeu autentic al depășirii dualismului inert al intelectului) și abia ulterior iii) să respingă drept insuficiente eforturile deja exprimate de a depăși programul critic în numele *criteriului speculativ.* Dar acest rezultat anunță în mod clar nu doar programul *Fenomenologiei Spiritului,* ci și cel al *Științei Logicii.*

## § 1. Critica non-filosofiei ca istorism

Proiectul lui Hegel de a restaura filosofia începe prin repudierea *non-filosofiei* proprii viziunii „istorice" care inventariază extern istoria diverselor sisteme „particulare" și crede într-un fel de îmbunătățire progresivă a filosofiei prin „agregarea" cunoștințelor disponibile, ca erudiție sau „artă meșteșugărească". În același sens va respinge și Heidegger doxografia. Hegel sesizează prin aceasta pericolul dezagregant al alexandrinismului (azi: al „postmodernismului") care pot fi considerate maladia unei epoci *non-conceptuale* în care povara trecutului sterilizează prezentul iar diversitatea dominantă a formelor

istoriei ocultează unitatea recesivă a rațiunii. A concepe vechile „sisteme" ca simple viziuni „particulare" este pentru Hegel contradictoriu – acolo unde există o adevărată filosofie, există deja universalul:

> „Orice rațiune care s-a îndreptat asupra sa însăși și s-a cunoscut pe sine a produs o filosofie adevărată și și-a rezolvat problema care, ca și soluția ei, este în toate timpurile aceeași. În filosofie rațiunea care se cunoaște pe sine însăși, având de-a face numai cu sine, întreaga ei operă, precum și întreaga ei activitate, rezidă în ea însăși". „Rațiunea, care găsește conștiința împotmolită în particularități, devine speculație filosofică numai ridicându-se pe sine la sine însăși și numai încredințându-se pe sine ei însăși și absolutului care devine totodată obiectul ei"[2].

Faptul că istoricul nu vede rațiunea (universalul) ci vede doar un produs particular este limita istorismului. Dar, spune Hegel, acest lucru se explică prin lipsa conceptului la cel care privește: *„cine este împotmolit într-o particularitate nu vede în alții decât particularități* (*Wer von einer Eigentümlichkeit befangen ist, sieht in anderen nichts als Eigentümlichkeiten*)" (DS, 17/135). Invers, abia filosoful care actualizează rațiunea poate să descopere conținutul universal, rațional, al unei filosofii, oriunde și oricând s-a actualizat aceasta Ca atare, acolo unde alexandrinismul *a-conceptual* vede o aglomerare (*coacervatio*) de particularități, speculația autentic filosofică vede manifestările multiforme ale rațiuni înseși, modulațiile multiparticulare ale universalului:

> „Procedând astfel, rațiunea nu riscă nimic decât doar finități de-ale conștiinței și pentru a le învinge pe acestea și a construi Absolutul pentru conștiință ea se înalță devenind speculație, și, în netemeinicia limitațiilor și particularităților ea își sesizează propria întemeiere în sine însăși". *„Speculația* este cea care nu vede în istoria filosofiei o diversitate de păreri particulare ci rațiunea trebuie, când și-a eliberat

[2] G.W.F. Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie,* 1801, *Werke,* II, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1970, p. 9–140.

> propriul fel de a vedea de accidentalități și limitări (*Zufäligkeiten und Beschränkungen*), să se regăsească pe sine însăși de-a lungul diverselor forme particulare (…) Adevărata particularitate a unei (*das wahre Eigentümliche*) filosofii este individualitatea interesantă în care rațiunea și-a organizat o formă din materialul de construcție al unei anumite epoci (*die interessante Individualität in welcher die Vernunft aus der Bauzeug eines besonderen Zeitalters sich eine Gestalt organisiert hat*). Rațiunea speculativă particulară găsește aici spirit din spiritul său, carne din carnea sa, ea se contemplă pe sine în acest spirit ca fiind una și aceeași cu el" (DS 18/136).

Prefigurarea programului *Fenomenologiei Spiritului* este astfel clară: sistemul rațiunii are o istorie, după cum și istoria are o rațiune. Rațiunea se găsește pe sine în istorie pe sine, în formă obiectivată și. Succesiunea formațiunilor (*Gestalten*) spiritului este actualizarea rațiunii atemporale, iar totalitatea dezvoltată a acestei fenomenologii este rațiunea atemporală mediată temporal. Sau: rațiunea contemplativ-aeviternă se dă ca rațiune productiv-epocală ceea ce înseamnă că istoria este rațională[3]. Prin aceasta Hegel contracarează difracția istoricistă care amenință cu sterilizarea și muzealizarea filosofiei dar totodată și *Inhaltlosigkeit*-ul abstracției raționaliste inerte și anistorice. În acest sens este impropriu ca Hegel să fie considerat „istoricist" sau „raționalist" când el vizează tocmai sinteza *superioară* a rațiunii cu istoria[4]. El arată că nici istoria nu este complet în afara rațiunii (devreme ce epocile istoriei sunt manifestări determinate ale rațiunii), după cum nici rațiunea nu este complet în afara istoriei (devreme ce rațiunea se manifestă diferențial în fiecare epocă). Sau: succesiunea temporalității manifestă simultaneitatea Eternității, iar simultaneitatea Eternității se manifestă în succesiunea temporalității.

---

[3] Deși acest lucru nu va fi complet manifest decât la finalul istoriei când ultima contingență istorică va fi identică necesității supraistorice înseși.

[4] Spre deosebire și de Marx care vizează doar sinteza inferioară a rațiunii cu istoria – adică a rațiunii degradate în rațiune instrumentală cu istoria degradată în fenomenologie a materiei.

## § 2. Scopul filosofiei este abolirea sciziunii

Odată înlăturată non-filosofia istoristă, Hegel procedează la înlăturarea non-filosofiei iluministe prin critica „culturii" (proprii spiritului kantian al intelecției scizionare): „Ruptura (*Entzweiung*) este izvorul nevoii de filosofie (*Quell des Bedürfnisses derPhilosophie*)" (DS, 19/137). Această nevoie este ascunsă în „cultură". Hegel vede „cultura" (în sensul ei iluminist) ca o raportare înstrăinată a intelectului care separă și fixează aceste manifestări (fenomene) ale Absolutului (ale *în-sine*-lui) de sursa lor ontologică. Aici Hegel prefigurează celebra analiză despre Spiritul autoînstrăinat al culturii: intelectul intercalează prin forța lui limitativă (*die Kraft des Beschränkens*) „edificii intelectuale" între *subiect* și *Absolut* ca veritabile sisteme elaborate de limitații, diferențe, distincții obturante care toate nu fac decât să consacre asertoric „independența" *fenomenului* (a lumii finite) față de propriul său *în sine* (ca fond necondiționat noumenal). Rațiunea poate să revină la acest Absolut interzis numai „nimicind" (*vernichten*) aceste limitații intelective, când „ruptura dintre Absolut și totalitatea limitărilor a dispărut" (*die Entzweiung zwischen dem Absoluten und der Totalität der Beschränkungen ist verschwunden*) (DS, 20/138). Cu aceasta Hegel întreprinde critica *metafizică* (nu *politică*) a Iluminismului și a „culturii" superficiale bazate pe intelectul finit care „imită" rațiunea, luând aparența rațiunii dar rigidizând și absolutizând practic *fenomenele* și opoziția lor față de *„lucrul în sine" al cărui fenomen ele sunt în fond* (Kant). Comportamentul asertoric al intelectului este însă dogmatic (nereflectat) pentru că fixează opozițiile artificiale spirit/materie, suflet/corp, credință/intelect, libertate/necesitate, spirit/natură, opoziții pe care Hegel, așa cum vom vedea, le va introduce și le va nimici în mașina obiectivă a reflexiei. Deocamdată el observă că nevoia de filosofie apare tocmai în extrema acestei diviziuni care amenință *viața* însăși ca unitate organică: „Suprimarea unor astfel de opoziții devenite fixe este unicul interes al rațiunii" (DS, 138). În acest sens Hegel dinamizează reflexiv raporturile logice

și observă în primul rând necesitatea opozițiilor în devenirea *„vieții"* (un termen încă vag folosit deja în *Jugendschriften* pentru a caracteriza conceptul speculativ ca totalitate fluent articulată pe baza analogiei acestuia cu conceptul totalității organice a vieții):

> „Acest interes al rațiunii nu are sensul că ea ar fi împotriva opoziției și a limitării în genere (*gegen die Entgegensetzung und Beschränkung überhaupt*), deoarece necesara sciziune (*die notwendige Entzweiung*) este un factor al vieții care se formează opunându-se veșnic (*das ewig entgegengesetzend sich bildet*), iar totalitatea, în suprema formă de viață este posibilă numai prin reconstituire din suprema separare (*und die Totalität ist in der höchsten Lebendigkeit nur durch Widerherstellung aus der höchsten Trennung möglich*). Dar rațiunea se opune fixării absolute a sciziunii de către și aceasta cu atât mai mult cu cât opușii în chip absolut au luat naștere chiar din rațiune (*die absolut Entgegengesetzten aus der Vernunft entsprungen sind*)" (DS, 21–22/138).

Hegel concepe astfel *viața* ca element mediator între extreme, ca schematism fluent al opușilor, ca ceea ce ține legați opușii, sau ca mișcare a opușilor în sfera propriei lor totalități – viața fiind materia, totalitatea fiind forma acestei materii, în condițiile identității formei cu materia. Dar mișcarea ce reclamă scindarea este aceeași care reclamă rezolvarea scindării, viața fiind mișcarea dublu-recurentă a diferențierii-unității și a unificării-diferenței.

## § 3. Mijlocul filosofiei este „construcția Absolutului pentru conștiință"

Dacă intelectul este „moartea filosofiei" și osificarea nereflectată a opozițiilor, filosofia este tocmai „încercarea de a suprima opoziția dintre subiectivitate și obiectivitatea devenite fixe și de a înțelege ca *devenire* ființa *devenită* (…) În activitatea infinită a devenirii și producerii rațiunea a unit ceea ce era separat și a coborât sciziunea absolută la valoarea unei sciziuni relative, condiționată de identitatea originară" (DS, 21/139).

1. Hegel vede în Kant punctul culminant al acestei „puteri a sciziunii" în efortul intelectului de a stabiliza separația ființei și gândirii: „împotriva fricii sentimentului goliciunii interioare și împotriva fricii tainice de care este chinuită limitarea, intelectul încearcă să se apere printr-o aparență de rațiune" (DS, 22/140) care vrea să consacre *limita* ca absolută și insurmontabilă. Dar „intelectul nu se poate apăra de rațiune (*so kann sich auch der Verstand der Vernunft nicht erwehren*) (…) în lupta intelectului cu rațiunea, intelectul dobândește forță numai în măsura în care rațiunea renunță la sine însăși" (DS,23/140). Poziția „sciziunii", în schimb (adică a intelectului și deci a *non-filosofiei* = Kant) poate înțelege astfel unitatea determinațiilor și a formelor opoziției doar ca pe un „dincolo" (*jenseits*) nedeterminat, amorf.

2. Rațiunea însă concepe *în-sinele* în fața căruia intelectul se oprește ca în fața unei bariere absolute. Hegel purifică și dezobiectualizează exprimarea imprecisă a lui Kant (*lucru-în-sine*) substantivând atributul (sau substanțializând predicatul) și vorbește doar despre *în-sine*-le (*an-sich*) pe care în asimilează Necondiționatului sau Absolutului). *În sine*-le este *în sine*-le fenomenului în care rațiunea completează deficiența intelectului care s-a rigidizat în fenomen. Rațiunea „produce" astfel Absolutul în conștiință numai eliminând limitațiile disjunctive ale intelectului: suprimarea digurilor unifică astfel apele. Hegel arată că eliminarea limitațiilor implică deja Nelimitatul lor în lipsa căruia ele nici măcar nu pot fi definite ca limitații, la fel cum Kant atestă că fenomenul (condiționat) nici măcar nu poate fi definit fără Noumenul (necondiționat), deși nu progresează la sensul conceptual (rațional) al acestei atestări doar intelectuale.

> „Sarcina filosofiei este însă aceea de a uni aceste presupoziții, să așeze ființa în neființă ca devenire, sciziunea în Absolut ca mani-

> festare a acestuia; finitul în Infinit ca viață (*die Aufgabe der Philosophie besteht aber darin, diese Voraussetzungen zu vereinen, das Sein in das Nichtsein – als Werden, die Entzweiung in das Absolute – als dessen Erscheinung, das Endliche in das Unendliche – als Leben zu setzen*)" (DS, 24/141).

Această unificare poate avea loc doar prin „construcția Absolutului în conștiință", adică prin *sistemul* în care conștiința sesizează diferența ei față de Absolut (prin intelect) doar pentru că sesizează unitatea ei primordială cu Absolutul (prin rațiune). Critica lui Hegel este atât de pătrunzătoare încât el asimilează chiar și marile sisteme bazate pe un principiu absolut (Spinoza, Fichte) tot unei concepții intelectuale (abstracte și unilaterale) a Absolutului: ele nu *nimicesc* opozițiile, ci doar *un membru* al opoziției, absolutizându-l însă pe celălalt (Spinoza absolutizează Ființa, Fichte absolutizează gândirea). Dar odată introdus în sistem acesta nu mai este… Absolut. Odată scos din sistem acesta nu mai este conceput. Ca atare, singura soluție este ca Absolutul să se identifice cumva cu sistemul însuși, deci cu începutul, mijlocul și sfârșitul sistemului care trebuie să devină „scheletul logic" al Totalității ontologice – adică *radiografia Absolutului.* Ca atare, i) sistemul ar fi *forma pentru noi* a Totalității, ii) Absolutul ar fi *substanța în sine* a Totalității, iar iii) *Adevărul* ar fi sinteza conceptului Absolutului cu realitatea Absolutului, sau Absolutul (*substantialiter*) devenit conștient pentru sine (*formaliter*) în sistem.

## § 4. Triplul regim al reflexiei: intelect, rațiune-negativă și rațiune-pozitivă

Dar nevoia de filosofie nu este suficientă, ea trebuie să fie slujită de un organ corespunzător. În perioada de la Jena, Hegel se confruntă deja cu separația arhitectonică etanșă a intelectului și rațiunii așa cum a fost ea fixată de Kant. Pentru început Hegel folosește terme-

nul mediator de *„reflexie"* (*die Reflexion*) pentru a detensiona demarcația tranșantă a intelectului și rațiunii. Organul filosofiei este reflexia în genere. Dar Hegel utilizează conceptul reflexiei în mod ambivalent: reflexia apare ca un fel de facultate fundamentală unică, anterioară diviziunii în act a intelectului și rațiunii, reflexie care se poate realiza sau ca intelect sau ca rațiune (un progres față de efortul demarcaționist kantian care distinge total intelectul de rațiune după care are dificultăți în a le articula extern într-o diviziune forțată a muncii facultăților transcendentale). Iată pasajul decisiv în temeiul căruia susținem că Hegel vede dincolo de dualitatea intelect/rațiune și identifică un al treilea regim al reflexiei. El pornește de la facultatea generică a *reflexiei* în care distinge însă două regimuri dintre care al doilea are două subdiviziuni.

| | |
|---|---|
| i) *reflexia intelectivă* | care separă și izolează opușii, acționând ca facultate a limitei (ce numim intelect) |
| ii) *reflexia rațională* | care „nimicește" limitele prin raportarea lor la Absolut nimicire care are două forme (DS, 25/141–142):<br>a) rațiunea ca *„forță a Absolutului negativ"* (rejecție)<br>b) rațiunea ca *„forță a afirmării totalităților opuse"* (conjuncție) |

Între *subiect* și *în-sine,* sau între *eu* și *Absolut,* se intercalează astfel reflexia și edificiile ei conceptuale. Dar reflexia comportă trei regimuri distincte: intelectual, rațional-negativ și rațional-pozitiv. Kant și Fichte aparțin primului regim, Schelling celui de-al doilea și abia (potrivit lui Hegel însuși) Hegel progresează la rezolvarea autentică, speculativă, proprie celui de-al treilea regim. Această trihotomie se acoperă cu doctrina matură expusă în *Logica mică* unde sub titlul *Concept mai precis și împărțire a logicii* Hegel distinge gândirea analitică a intelectului de gândirea dialectică (negativă) și de speculativul (pozitiv).

| Facultatea | Intelect | Rațiune (negativă) | Rațiune (pozitivă) |
|---|---|---|---|
| Operația | Disjuncție logică | Rejecție logică | Conjuncție logică |
| Indicatorii | Sau/Sau (∨) | Nici/Nici ( $\overline{\phantom{x}}$ ) | Și/Și (∧) |
| Acțiune | Alternativă | Suprimativă | Cumulativă |
| Metoda | Analiză | Reducție | Sinteză |
| Logica | Analitică | Meontologică | Dialectică |
| Principiul | A = A | A = B | (A = A) ↔ (A = B) |
| Rezultat | Fenomen (sensibil) | Neant (ininteligibil) | Unitatea Ființei și a Neantului obiectivată ca devenire (fenomen) |

## § 5. Intelectul nu este apt să ofere un principiu filosofic

Dacă sarcina filosofiei este „suprimarea opoziției" (ca opoziție), iar diviziunea este opera intelecției, este evident că sarcina filosofiei implică o *destructio intellectus*, care trebuie văzută ca diferită de *sacrificium intellectus* (în sensul că sacrificarea fideistă a intelectului diferă de antitetica autodestructivă a intelectului însuși pe care Hegel nu face decât să o lase să se actualizeze ca automișcare obiectivă a conceptului). Inversând în fond raportul stabilit de Kant între intelect și rațiune, Hegel dezvoltă, în replică, o adevărată *dialectică transcendentală a intelectului* prin care dezvăluie antitetica în care intelectul sucombă *naturaliter* el însuși, involuntar și necesar, sub forma unei adevărate „logicii a aparenței". Să nu uităm – chiar și la Kant întrebarea este: cine realizează „critica rațiunii"? S-ar putea crede că reflexia transcendentală este cea care realizează „critica rațiunii", dar de fapt *tocmai rațiunea realizează critica rațiunii* sau autoscindarea deoarece numai rațiunea care posedă întregul este totodată *locul* însuși al oglindirii bilaterale reflexive intra-arhitectonice dintre părțile propriei ei totalități. Ce numim „reflexie transcendentală" ar trebui as-

tfel să fie tot o activitate a rațiunii care își parcurge și reflectează subdiviziunile arhitectonice, nicidecum o facultate distinctă excentrică și extra-arhitectonică. Hegel arată că natura intelectului este disjunctivă, în așa fel încât odată ceva *pus* (*gesetzt*) implică necesar ceva *opus* (*entgegengesetzt*): condiționatul reclamă condiția etc. Astfel, spune Hegel, natura intelectului este să completeze limitațiile (sau determinațiile) cu contra-limitațiile sau contra-determinațiile lor corelative. Ca atare, *intelectul determinator este tocmai de aceea anti-determinator,* fiind imediat basculat în determinația opusă, adică fiind permanent într-o mișcare oscilatorie reflectorizantă între propriii lui opuși obiectivi. Știm că această muncă este practic infinită, însă doar dacă o raportăm la subiectul care efectuează sinteza intelectuală. *În sine,* obiectiv, știm la fel de bine că intelectul separator poate capta acum o latură a opoziției pe care a produs-o, acum o altă latură a opoziției pe care a produs-o doar pentru că ambele laturi subiectiv-produse de intelect erau deja laturi obiectiv-date ale rațiunii. În concept deci, așa cum Kant însuși a descoperit în analiza judecății disjunctive, membrii opoziției compun deja comunitatea integrală a sferei divizabile (*totum divisionis*). Această necesitate forțează intelectul ca, de îndată ce a divizat spațiul logic printr-o judecată (*Urteil*), să trebuiască să lupte permanent să și *mențină* diviziunea, deoarece reflexia ricoșează nemijlocit din ce este *pus* în ce este *o-pus.* Abia fixat pe o determinație, intelectul este reflectat în contra-determinația corespunzătoare. Dar abia fixat în contra-determinație, el este reflectat din nou în prima determinație. În electromagnetism, polaritatea logică devine obiectiv reală. În ruperea unui magnet opușii divizați se atrag irepresibil și este nevoie de o contraforță pentru a menține separația, sau, cum va spune Hegel mai târziu: este nevoie de *forță* și *intelect* (*Kraft und Verstand*). Intelectul este o *facultate* adică *eine Vermögen* care trebuie însă tradus totodată ca *putere.* Intelectul este deci forță a scindării, forță limitativă incisivă care segregă și întreține distincțiile printr-un efort fixatoriu permanent în lipsa căruia acestea colapsează, sau se neutralizează reflexiv reciproc prăbușindu-se în

gaura neagră a contradicției. Dar opușii rezultă tocmai din divizarea sferei divizabile (*totum divisionis*) deci din particularizarea actuală a totalității virtuale de substrat. Astfel *gaura neagră* logică a nedeterminării rațional-negative este obscuritatea sub-structurală invariantă a determinării structurale intelective. Ca atare, necesitatea rațională reproduce permanent, virtual-negativ, totalitatea care a fost (doar pentru intelect) *actualiter* scindată. Altfel spus: pentru intelect disjuncția în act a opușilor presupune permanent conjuncția virtuală preexistentă a opușilor, ca materie inteligiblă continuă a tuturor determinațiilor. Dar ceea ce este actual pentru intelect, este virtual pentru rațiune. Convers însă, ceea ce este virtual pentru intelect este actual pentru rațiune. Ca atare, Hegel spune că ceea ce propulsează intelectul în procesul completării (*Vervollständigung*) sferei pe care el însuși a divizat-o este tocmai „contribuția și acțiunea secretă a rațiunii" (*der Anteil und die geheime Wirksamkeit der Vernunft*)[5] care împinge mereu intelectul, din determinație în contradeterminație până la limita anihilativă în care extremele se contopesc, unde determinația se lovește de Nedeterminare. Că disjuncția este alternativă (*sau/sau*) înseamnă că un opus este afirmat, celălalt trebuie negat. Dar intelectul *ricoșează* dintr-un opus în altul: el îi afirmă și neagă alternativ pe ambii: este subiectiv la care dintre ei se oprește, dar este obiectiv că trebuie să oscileze între ei. Fixând astfel opușii: „în așa fel că ambii trebuie să subziste totodată ca opuși între ei, intelectul se distruge pe sine" (*fixiert der Verstand diese Entgegengesetzten, das Endliche und Unendliche, so dass beide zugleich als einander entgegengesetzt bestehen sollten, so zerstörtersich*)[6] – adică mișcarea lui contradictorie ajunge, în fond, să violeze legea noncontradicției și cu cât intelectul divizează și neagă mai profund unitatea fundamentală a „spațiului logic" cu atât este el reflectat mai stringent în indiviziunea afirmativă a rațiunii.

[5] DS, 25/142.

[6] DS, 26/143.

Observăm deci două tipuri de opoziție proprii intelectului care indică totodată limita acestuia, să le spunem *opoziția orizontală* și *opoziția verticală:* opoziția dintre determinații și opoziția dintre determinație și nedeterminare. Intelectul suportă astfel un dublu șoc, intern și extern. Când trebuie să gândească simultan determinațiile opuse el pozitivează contradicția ca *neant* = Ø, iar când vrea să transgreseze sfera determinației el pozitivează Nedeterminatul tot ca *neant* = Ø. În ambele cazuri *scurtcircuitul intelectiv produce momentul rațional-negativ.* Putem observa că această distincție acoperă raportul kantian dintre intelect (în seria condițiilor) și rațiune (seria condițiilor cu tot cu Necondiționatul), precum și distincția kantiană dintre *Grenze* (ca limită între lucruri) și *Schranke* (ca limită dintre lucruri și ceea ce depășește orice lucru) din finalul *Prolegomenelor.* E ca și cum am spune că orice lucru se învecinează *contingent* cu alt lucru, dar în același timp orice lucru se învecinează *necesar* și cu Dumnezeu. Ambele opoziții luate separat sunt opera intelectului și ele culminează în neantul contradicției sau în neantul apofatic. Putem astfel spune, în limbajul dezvoltat până în prezent, că rațiunea speculativă se naște numai când determinațiile formale ale intelectului sunt înțelese ca ancorate și unificate logic în materia Nedeterminării. *Filosofia începe cu adevărat numai când opoziția orizontală este înțeleasă, continuu, simultan și cruciform, în temeiul opoziției verticale.* Superpoziția logică a opozițiilor finite în opoziția finitului cu Infinitul este sigiliul rațiunii speculative și deci al autenticei filosofii.

| | |
|---|---|
| **Opoziția orizontală** | determinație – contradeterminație, finit – alt finit etc.<br>Determinatul este mărginit de un *alt determinat* într-un raport de opoziție coordonată |
| **Opoziția verticală** | determinație – Nedeterminat; finit – infinit.<br>Dar determinatul în genere este mărginit de *Nedeterminat,* finitul e mărginit de un alt finit, dar finitul în genere e mărginit de infinit |

Hegel înțelege sciziunea aceasta necesită Conceptul adică filosofia fiind „construcție conceptuală a Absolutului", adică *sistem.* Dar

el observă că deducția unui principiu absolut al filosofiei nu se poate face sub *legea intelectului,* ci doar a *rațiunii.* Astfel, ceea ce intelectul impune ca „principiu" este întotdeauna un principiu pozitivat, determinat care exclude principiul opus și ca atare el nu poate epuiza Totalitatea. Astfel, el nu poate satisface exigența *exhaustivității sistemului* ci antrenează doar apariția unor sisteme complementare, opuse și particulare. Hegel exemplifică această insuficiență a *Principiului prim* prin critica identității care este principiul suprem al intelectului. Atât sistemul lui Spinoza, care debutează cu Substanța infinită, cât și sistemul lui Fichte, care debutează cu Eul absolut sunt principii unilaterale care se reflectă, se limitează și se completează reciproc. Ele rămân pentru Hegel doar *sisteme ale intelectului abstract* (care pozitivează o latură, nimicind o altă latură). Ele aspiră să depășească sciziunea, dar aceasta se reface datorită formei deficiente a principiului pozitivat. Intelectul este astfel prins într-o eternă dialectică negativă. Cu Schelling însă Hegel observă un prim efort de depășire a intelectului

## § 6. Principiul rațional-negativ ca nimicire (*Vernichtung*) a opozițiilor intelectului.

În critica intelectului, Hegel a întors într-un fel *Antitetica rațiunii pure* împotriva intelectului dogmatic însuși. Kant a preluat și folosit (în mod limitat) procedeul *isostheneia* al scepticismului antic în cadrul *Antinomiei rațiunii pure.* Hegel admite ambele influențe, arătând însă cum antitetica limitată a lui Kant trebuie și poate fi generalizată la structura întregului spațiu logic. Hegel dezvoltă în același sens progresia autodestructivă a intelectului, corespunzătoare corelației dintre *isostheneia* (*ἰσοσθένεια*) și *épochè* (*ἐποχή*). Egalitatea argumentelor opuse sau egalitatea opușilor în genere, obținută prin reflectare sau dedublare speculară produce, în final, paralizia suspensivă a intelectului. Sextus Empiricus construiește metodic contradicția prin oglindirea argumentelor *pro* și *contra*

unde fiecărui argument îi corespunde un contraargument opus echipolent. Ca atare, *isosthenia* culminează în *époché,* ca suspendare sau reținere generalizată a predicației, reținere atât de la *decizia* privitoare la opoziția însăși cât și ca *decizie* între membrii opoziției. Hegel asimilează această suspendare a intelectului celui de-al doilea regim al reflexiei, regimul rațional-negativ: adică necesitatea naturală ca în contradicția generalizată a intelectului cu sine să triumfe rejecția logică, sau ca în implozia logică a intelectului (*Selbstzerstörung*) să se instaureze *neantul* rațiunii. Acest lucru apare semnificativ în faptul că *Analitica transcendentală* însăși se încheie tocmai cu analitica neantului, înainte de a păși în sfera pozitivă a rațiunii: „Cunoscând acest lucru, rațiunea a suprimat însuși intelectul, *punerea* proprie acestuia îi apare ei ca *non-punere,* produsele lui i se înfățișează ei ca negații" (*indem die Vernunft dies erkennt, hat sie den Verstand selbst aufgehoben, sein Setzener scheint ihr als ein Nicht-Setzen, seine Produkte als Negationen*)[7]. Suprimarea intelectului (stăpânul diviziunii) duce la nimicirea diviziunii, deci la abolirea diferențelor de către rațiune: „Această *nimicire"* este tocmai „afirmarea pură a rațiunii fără opoziție" (*das reine Setzen derVernunft ohne Entgegensetzen wäre*)[8]. Dacă reflectarea reciproc-anihilantă a determinațiilor contradictorii este un lucru, saltul anihilant din determinație în Nedeterminare este un salt în Abis, unde reflexia dezvoltă mișcarea rațional-negativă care dizolvă sau abolește sfera determinării cu tot cu opușii acesteia. Această conștientizare de către Hegel a imploziei intelecției abandonată sieși apare frecvent sub formula de *Vernichtung:* ca nimicire inerentă actualizării contradicției intelectului care se credea instanța legii identității. Pentru reflexie, limitatul însuși este ceva „antinomic": „și aceasta este latura negativă a cunoașterii, este formalul care, dirijat de rațiune, se distruge pe sine însuși (…) Cunoașterea pură (adică cunoașterea fără intuiție) este nimicirea contrarelor în contradicție"[9]. Această *Vernichtung* nu este doar implozia

[7] DS, 26/142.

[8] DS, 26/142.

[9] DS, 47/153, 48/154.

intrinsecă a intelectului, ci ea apare ca operă a rațiunii care judecă intelectul și dă un verdict pur negativ. Acest verdict negativ apare și în întâlnirea simțului comun cu speculația. Simțul comun este definit de Hegel ca posesor al unor insule de cunoaștere într-un ocean întunecat, adică a unor *Halbwahrheiten, semi-adevăruri* diseminate („puncte luminoase ce se ridică pentru sine din noaptea totalității"[10]. Speculația înțelege aceste semi-adevăruri însă le denunță ca „accidentalități". Pentru rațiune cunoașterea (determinarea) nu există decât raportată la Absolut (la Nedeterminare): „înaintea ei este nimicit cunoscutul și știutul". Ca atare, „simțul comun nu poate înțelege cum ceea ce pentru el este nemijlocit cert, este pentru filosofie, în același timp, *un nimic"* (*ein Nichts ist*)[11]. Neantul rațional-negativ transcende astfel atât dualitatea brută a simțului comun cât și dualitatea fină a intelectului. Momentul rațional-negativ corespunde în dialectica platonică a „mitului cavernei" punctului în care ieșirea din cavernă produce *maxima obscuritate* (obliterarea intelectului) la contactul cu *maxima lumină* (Esența rațională).

Sistemul lui Schelling (mai precis filosofia indiferenței la care se raportează Hegel) apare, din contra, ca superior prin aceea că el angajează *transcendenderea radicală a ambelor laturi simultan, Indifferenz* fiind Absolutul prezentat ca indiferență a subiectului și a obiectului. Prin aceasta, Schelling progresează la nivelul rațional-negativ al depășirii sciziunii (kantiene) prin anihilarea opușilor. Totuși, Hegel observă că în această *nimicire rațională* se reface implacabil *dedublarea intelectivă* care opune din nou indiferența diferenței, pentru că nu poți concepe indiferența fără să o diferențiezi de… diferență, căzând astfel dialectic din indiferența vizată. Rațiunea nu rezistă așadar în regimul pur negativ și cade din nou în intelect. Elanul transcenderii diferenței este astfel incomplet sau irealizabil: *colapsul logic în indiferență este redublat de relapsul logic în diferență.* Trecerea rațional-negativă la dizolvarea opozițiilor (în indiferență) creează o nouă opoziție

[10] DS, 30/145.

[11] DS, 31/146.

(indiferență ≠ diferență), astfel că în loc să abolească definitiv opoziția, ea recreează și restabilizează o nouă opoziție între extremele acestei *tranziții* spre o *nirvanizare logică* niciodată complet consumată a fenomenului determinat în Abisul indeterminat. *Maya* intelecției se reface astfel implacabil dintr-o *Nirvana* rațională irealizabilă, critică logică definitivă aplicată aici de Hegel nu doar *Indiferenței* lui Schelling ci simultan tuturor formelor de apofatism deconstructiv radical: Nagarjuna, Sextus Empiricus și Derrida. Este punctul în care un observator atent al Conceptului (detașat de circumstanțiere) nu are cum să nu observe că apărarea lui Schelling de către Hegel este limitată la indicarea superiorității *Indiferenței* atât față de *gloria Substanței infinite* a lui Spinoza cât și față de *superbia Eului absolut* al lui Fichte (ca surmontare a unilateralității lor obiectiv-dogmative respectiv subiectiv-transcendentale), dar ea este însoțită totodată de critica deficienței principiului schellingian ca echilibru instabil între saltul decizionist în Abisul negativ al indeterminării și reculul refacerii pozitivității determinării ca diferență reflectată în Abisul indiferenței. Este ca și cum am spune că momentul rațional-negativ nu are *putere* să se consume exhaustiv și să se fixeze definitiv, reprăbușindu-se imediat în momentul intelectiv-segregativ al diferenței – sistemul indiferenței dublu-rejective fiind astfel tot un sistem limitat la fel unilateral (*einseitig*) – ca simplu opus unui sistem al diferenței. Iar această deficiență inerentă „Indiferenței" lui Schelling este tocmai fundalul pe care Hegel dezvăluie necesitatea adevăratului concept speculativ, ca expresie a culminantă a momentului rațional-pozitiv și anume ca *transcendere negativă și conservare pozitivă simultană a opușilor* – adică *trecerea* de la *Vernichtung* la ceea ce va deveni *Aufhebung*, emblema semantică a conceptului superior speculativ. În critica lui soluției lui Schelling, Hegel observă că momentul rațional-negativ nu poate fi definitiv deoarece suprimarea destructivă a opușilor recreează automat *noua opoziție dintre indistincție și distincție* (adică *indistincția* rezultată ce nu poate fi înțeleasă decât ca *negativ al distincției*

însăși). Hegel nu se oprește, deci, la punctul rațional-negativ al „nimicirii" (*Vernichtung*), propriu lui Sextus Empiricus sau parțial evocat de Kant în *Antinomiile rațiunii pure.* Hegel observă necesitatea progresiei la un al treilea moment logic inevitabil după punerea *disjunctivă* a opușilor și nimicirea lor *rejectivă:* momentul rațional-pozitiv al afirmării *conjunctive* a ambilor opuși. Este teza noastră că prin aceasta Hegel face trecerea de la *Vernichtung* la ceea ce ulterior va deveni *Aufhebung* – cuvântul-cheie și conceptul propriu al logicii speculative mature și, desigur, depășirea oricărei *Indifferenzphilosophie.* Pentru Hegel scepticismul indiferenței sau al rejecției logice este tot o formă de gândire abstractă a intelectului disjunctiv deoarece suprimarea generalizată a opozițiilor produce o ultimă opoziție între indeterminare și determinare. Astfel că deși Hegel înțelege diferența de nivel dintre intelectul disjunctiv și rațiunea rejectivă, *el consideră totuși rejecția, ca să spunem așa, ca fiind un caz limită al disjuncției* deoarece respingerea tuturor distincțiilor nu echivalează cu suprimarea tuturor distincțiilor, căci ea suprimă doar *opoziția orizontală* (inter-determinativă) nu și *opoziția verticală* (dintre determinat și indeterminat) pe care o afirmă chiar mai pregnant, intelectul fiind mai puternic chiar decât rațiunea-negativă devreme ce rejecția nu poate elimina total disjuncția ci recreează o nouă disjuncție (fie ea și disjuncția cea mai profundă proprie ultimului hotar, al opoziției verticale). În acest sens *critica Indiferenței,* a *apofatismului,* a *destrucției tetralematice,* a *scepticismului* sau *deconstrucției* ca dominate rezidual de intelect revine la a spune că logica speculativă se naște nu doar din critica explicită a intelectului finit kantian ci și din critica implicită a rațiunii negative a lui Nagarjuna, Pyrrhon, Sextus Empiricus, sau Derrida – cu ocazia criticii principiului schellingian al sistemului *Indiferenței*). Prin urmare, dacă nici intelectul (disjunctiv) și nici rațiunea-negativă (rejectivă) nu sunt apte să ofere filosofiei Principiul, rămâne doar rațiunea-pozitivă (conjunctivă), adică rațiunea speculativă sau Cusanus.

## § 7. Principiul rațional-pozitiv ca suprimare și conservare (*Aufhebung*) a opozițiilor intelectului

Din această depășire a momentului abstract-negativ al nimicirii (*incomplete a*) opozițiilor, Hegel dezvăluie modul cum rațiunea autentic speculativă este singura capabilă să înfăptuiască sinteza superioară a intelectului-disjunctiv cu rațiunea-negativă (a lui Kant cu Nagarjuna):

> „Rațiunea le nimicește pe amândouă unindu-le pe amândouă; deoarece ele sunt atare numai prin faptul că nu sunt unite. În această unire subzistă totodată ambele fiindcă opusul, și deci limitatul este prin aceasta raportat la Absolut. Opusul nu subzistă însă pentru sine ci numai întrucât este așezat în Absolut, adică afirmat ca identitate". (*Die Vernunft vernichtet beide indem sie beide vereinigt; denn sie sind nur dadurchdaß sie nicht vereinigt sind. In dieser Vereinigung bestehen zugleich beide; denn das Entgegengesetzte und also Beschränkte ist hiermit aus Absolute bezogen. Es besteht aber nicht für sich, nur insofernes in dem Absoluten, d.h. als Identität gesetzt ist*)[12].

Dacă în primul caz rațiunea apare în forma ei negativă ca suprimare generalizată, Hegel descoperă deja progresul mișcării destructiv-negative către mișcarea restaurativ-pozitivă: „Intelectul trebuie să arate exact opușii, ceea ce el pune (…) Rațiunea unește însă acești opuși care se contrazic, îi afirmă și totodată îi suprimă pe amândoi"[13]. Dacă primul efect al unirii opușilor este implozia logică a intelectului, suprimarea contradicției ca absurdă: *neantul rațional-negativ,* al doilea efect al unirii opușilor este unirea superioară a opușilor prin suprimarea opoziției ca opoziție, cu conservarea și ridicarea membrilor la unitate concretă: *ființa rațional-pozitivă.* Momentul depășit al „scepticismului" nu trebuie însă subestimat: el are sarcina

[12] DS, 26/143.

[13] DS, 52/149.

fundamentală de a suprima opozițiile orizontale în numele opoziției verticale, scepticismul având astfel funcția logică a suprimării pozitive a falsei exhaustivități a intelectului finit care încerca să reducă totul la sfera determinată). Detotalizarea intelectului prin negativitatea rejectivă are semnificația unei veritabile teoreme de incompletitudine contra logicismului intra-sistematic finit care nu admite Nedeterminarea extra-sistematică. În ambele cazuri intelectul este surmontat, însă în primul caz el este doar abstract-suprimat (*vernichtet*), pe când în al doilea caz el este totodată concret-conservat (*aufgehoben*). Această unitate trebuie înțeleasă în sensul lui *coincidentia oppositorum* formulată de Nicolaus Cusanus, însă ca necesitate rațională generalizată. Acesta este de fapt conceptul speculativ: piatra unghiulară a sistemului însuși. În acest concept, raportul fenomenului cu Absolutul este gândit în adevărata lui unitate concretă:

> „Apariția (fenomenul) Absolutului este o opoziție; Absolutul nu este în apariția sa; ambele (Absolutul și apariția sa) sunt chiar opuse. Fenomenul nu este identitate. Această opoziție (…) nu poate fi suprimată așa încât să nu existe în sine opoziție. Prin aceasta fenomenul ar fi doar nimicit dar fenomenul trebuie totuși să fie și el; s-ar afirma că *Absolutul a ieșit în fenomenul său din sine.* Așadar Absolutul trebuie să se pună pe sine în fenomenul însuși, adică nu trebuie să-l nimicească pe acesta, ci să-l construiască transformându-l în identitate"[14].

În scopul stabilirii identității speculative, Hegel atacă frontal forma logică a identității analitice. Legea intelectului este principiul identității: A = A. Hegel arată însă că *identitatea intelectului* (A = A) rezultă din *abstragerea* formei din concretul divers care este astfel separat ca un ceva diferit de identitate devenind un opus fixat al acesteia concepută la rândul ei ca un opus contrafixat. Ca atare identitatea (așa-zis pură a) intelectului nu mai este doar o *identitate-identică* ci totodată o *identitate-diferențiată* de propria ei alteritate – adică este

[14] DS, 61/158.

deja o identitate *afectată* cu și *încărcată* cu diferență. Ca atare, Hegel nu face decât să indice mișcarea obiectivă a conceptului în care momentul diferenței este autoproducția imanentă a identității înseși. Acest lucru poate fi reprezentat formal prin aceea că A = A este mai degrabă A = A': al doilea A fiind identic *cu* dar totodată diferit *de* primul A (primul A este subiect logic, al doilea A este predicat logic). Pentru logica analitică, A este doar A. Hegel surprinde însă cum procesul gândirii însuși îl pune întâi pe A, după care îl re-pune pe A ca reflectat sau oglindit cu sine, și abia revenirea din cel de-al doilea A la primul A constituie egalitatea pe care o vizăm și care ar fi al treilea A care conține tot cercul automișcării în sine. Altfel spus: *egalitatea* finală a lui A cu sine este obținută prin *inegalitatea* intermediară a lui A cu sine. Logica formală (analitică) nu admite substanțialitatea procesului formării și reține doar esențele fixe în forma platonică a inteligibilului statuar. Hegel în schimb reface arheologia *rațională* a formelor *intelectului.* Există întotdeauna mai mult într-o relație intelectuală decât vede intelectul însuși care „uită" drumul deja parcurs (rațiunea fiind astfel, ca să zicem așa, „inconștientul" obiectiv al intelectului subiectiv). Astfel că Hegel face o reconstrucție speculativă (rațională) a logicii analitice (intelectuale). Această fluidizare a relațiilor rigide poate da impresia unui deficit de rigoare (mai ales că ea a fost imitată/degradată de postmoderni precum Derrida și Deleuze într-un efort de dizolvare arbitrară și a arhitectonicii spațiului logic). Totuși, există o mare seriozitate în arheologia rațională a intelectului, o mai strânsă pătrundere a tuturor mișcărilor pre-intelectuale ale intelectului pe care logica analitică le ia drept *„gata făcute"*, solidificate și de la sine înțelese. Hegel spune: dacă legea gândirii este A = A iar identitatea implică punerea și traversarea unei diferențe a lui A față de sine, diferența este inclusă cumva în identitate. Dar expresia pozitivată a diferenței este A = B (sau A = non A): nonidentitatea, nonegalitatea, nongândirea. Hegel face însă observația genială că A = B poate fi de fapt gândit (ca o contradicție pozitivată)

numai și numai pentru că, în genere, în A = A gândirea a gândit *deja* nu doar identitatea ci și diferența dintre A și A însuși: (A = A) ⊂ (A ≠ A). Altfel spus, în formula noastră observăm un „schematism logic" implicit care traversează eterogenitatea explicită dintre gândire și nongândire, dintre identitate și nonidentitate, și anume identitatea-diferențiată sau autoegalitatea *produsă* cu sine în care diferența este procesul însuși al autoidentității sau în care, ca să parafrazăm barbarismul lui Derrida, *diferența este procesul însuși al „identitanței":* (A = A) ⊂ (A = A') ⊂ (A = B). Oricât forțăm formalismul să capteze inerența diferenței în identitate, este clar că el poate exprima doar exterior adevărul interior al Conceptului. Diferența ca atare nu este deci posibilă decât pentru că deja, *în pura identitate însăși* se produce, pentru Hegel, *catastrofa logică infinitezimală a diferenței ca proto-diferență între A și A* însuși. Sau: pentru Hegel, diferența tuturor diferențelor este deja reală și depășită totodată în identitatea însăși. Astfel că sensul deducției (aporetice) a lui A = B din A = A este că *diferența extra-identitară poate fi gândită numai pentru că am gândit deja diferența intra-identitară* – însă cu conștiința clară că identitatea rămâne operativă chiar și în diferența extra-identitară, deoarece fără autoidentitatea fiecărui membru al diferenței nu poți menține fixă diferența inter-determinativă sau „diferența dintre diferențe" ca să spunem așa. Dar dacă în identitate apare o diferență (infinitezimală), iar în diferență subzistă o identitate (infinitezimală), este clar că adevărul nu este nici doar identitatea diferenței (A = A), nici doar diferența identității (A = B) ci ceva pe care formula intermediară îl exprimă sintetic A = A': *identitatea* („ = ") *identității* (*A*) *cu diferența* (*A'*). Sau, exprimat în limbajul de până acum: între identitatea disjunctivă a intelectului și nonidentitatea rejectivă rațional-negativă mediază tocmai sinteza conjunctivă a identității rațional-pozitive. Între pura identitate și pura diferență mediază identitatea saturată cu *intra-diferență,* dar nu ca pe ceva extern articulat, ci ca diferență intra-identitară organică: pură automișcare a identității concrete înseși. A gândi simultan (A =

B) este o contradicție, deci un *nihil negativum*, Ø, din care derivă conform *principiului exploziei* orice (atât fals cât și adevăr). Dar Hegel arată că principiul noncontradicției nu poate fi nici el gândit fără principiul identității al cărui negativ este. Astfel, negat fiind (A = B) înseamnă de fapt *negat* (A = A) = (A = B). Altfel spus: pentru ca A să difere de B trebuie ca, în primul rând, A să fie A și B să fie B. Invers, nu am putea concepe că A = A fără să asumăm, să confruntăm și să traversăm contradicția pozitivată a lui A cu sine ca A reflectat cu sine sau pus în opoziție cu sine, adică deja stabilita auto-egalitate mediată auto-inegalitar. Pentru Hegel identitatea și contradicția sunt astfel *coinerente* gândirii, orice relație abstrasă din pulsația simultană concretă a identității cu contradicția este astfel un *semiadevăr particular al intelectului* – doar provizoriu decupat din *adevărul general al rațiunii.* Hegel mai arată și că principiul rațiunii suficiente implică tot forma A = B, atenuat însă cu forma succesiunii. Cauzalitatea tocmai asta înseamnă: $p \rightarrow q$ are semnificația că ceva diferit este totuși, într-un fel și identic: $p = q$ sau A = B. Astfel, pentru Hegel, identitatea unilaterală a intelectului devine identitate a rațiunii, identitate completă ca *identitate a identității cu diferența însăși: „Identität von Identität und Differenz"*. Faptul că intelectul nu recunoaște autentica identitate nu înseamnă decât că intelectul nu a devenit rațiune și se încrâncenează să parcurgă critica intelectului pur (așa cum rațiunea a confruntat și depășit critica rațiunii pure). Dimpotrivă, adevărul începe când intelectul asumă contradicția, devenind rațiune-negativă. Astfel că Absolutul se dă, pentru Hegel, atât în principiul (*intelectual* al) identității, cât și în principiul (*rațional-negativ* al) contradicției (deoarece principiul noncontradicției nu este decât negativul principiului intelectual al identității). În primul caz avem Absolutul intelectual afirmativ-abstract (tautologia-ontologică A = A), în al doilea caz avem Absolutul rațional-negativ abstract (contradicția-meontologică A = B). Aceastea sunt însă pentru Hegel doar părți ale adevărului rațional-pozitiv care se dă în superpoziția conservată a ambelor,

ca *Absolut rațional-afirmativ concret, ca tautologie mediată heterologic.* O adevărată identitate, o identitate completă, concretă sau o identitate pozitiv-rațională ar fi astfel numai identitatea acestei identități (abstracte) cu diferența însăși care a fost abstrasă din ea: adică o identitate a contrariilor identității și diferenței, sau Ființa comună a Ființei și Neantului care conservă esența ambilor, suprimând doar alteritatea lor absolută. Doar o astfel de „construcție" a Absolutului în sistem poate evita proliferarea oscilatorie a „sistemelor" particulare ale intelectului care ricoșează reciproc în principiile lor opuse. Datorită faptului că intelectul nu poate înțelege Absolutul decât pozitivându-l, intelectul îl și falsifică – ceea ce este *pus* (*gestetzt*) este nemijlocit respins în *opus* (*entgegengesetzt*). Ca atare Hegel cere intelectului care ia Absolutul ca „obiect" o adevărată „autodistrugere", o nimicire (*Vernichtung*) purificatoare – analogă lui *sacrificium intellectus* (iezuită) minus fideismul existențial. Doar că autodestrucția rațional-negativă a intelectului este implacabil compensată de restaurația pozitivă rațiunii:

> „Această identitate conștientă a finitului și infinitului, unirea ambelor lumi, unirea lumii sensibile cu cea inteligibilă, unirea în conștiință a lumii necesare cu lumea liberă este *cunoașterea.* Reflexia ca facultate a finitului (intelectul) și Infinitul opus ei sunt sintetizate în rațiune a cărei infinitate cuprinde în sine finitul" (*diese bewußte Identität des Endlichenund der Unendlichkeit die Vereinigung beider Welten, der sinnlichen und der intellektuellen, der notwendigen und der freien, im Bewußtsein ist Wissen*)[15]

[15] DS, 26/143.

| **A = A** | **A = B** | **(A = A) ↔ (A = A′) ↔ (A = B)** |
|---|---|---|
| Gândirea pură | Non-gândirea pură | Gândirea implică nongândirea și viceversa |
| Principiul identității | Principiul contradicției | Identitatea conține contradicția și viceversa |
| Egalitate cu sine | Inegalitate cu sine | Egalitatea cu sine este mediată de inegalitatea cu sine – și viceversa |
| Identitate pură (*magis pressius:* identitate dominantă, diferență recesivă) | Diferență pură (*magis pressius:* diferență dominantă, identitate recesivă) | Identitatea ca identitate a identității cu diferența, coinerența opușilor identitate și diferență. |
| Primul A (subiectul) este calitativ diferit de al doilea A (predicatul) | A trebuie să fie A și B trebuie să fie B pentru ca ele să difere | Subiectul A diferă de predicatul A, deci identitatea lui A este asigurată prin autodiferențierea lui A însuși. A diferă de B, dar ca să difere ambii trebuie să fie întâi autoidentici. Astfel identitatea implică diferența, iar diferența implică identitatea. |

Vlad Mureșan

## Bibliografie

Hegel, G.W.F., *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie,* 1801, *Werke,* II, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1970.

Hegel, G.W.F., *Diferența dintre sistemele filosofice ale lui Fichte și Schelling,* în *Studii filosofice,* Editura Academiei Republicii Socialiste Române, București, 1967.

## – II –

### Vasile Visoțchi

Vasile Visoțchi (n. 1995) este licențiat în filosofie (2019) la Universitatea din București, a absolvit masteratul de „filosofie antică și medievală" (2022) la Universitatea Babeș-Bolyai din Cluj-Napoca, iar din 2022 este doctorand în filosofie la Universitatea din București. În anul 2018 a beneficiat de o bursă Erasmus la Universitatea Albert-Ludwigs din Freiburg. A publicat articole în domeniile sale de cercetare (fenomenologie, hermeneutică, filosofie clasică germană și filosofie medievală) și a tradus lucrarea lui Gustav Șpet, *Conștiința și posesorul ei* (2022).

# Structura prezentului la Alexandru Dragomir

În însemnările din *Caietele timpului,* Alexandru Dragomir elaborează o concepție cu privire la existență [*Sein*] plecând de la timp. Rolul preeminent în vederea acestei sarcini îl joacă *prezentul.* În repetate rânduri, găsim notițe de felul „existență = acum"[1], care relevă dominanța prezentului în răspăr cu celelalte momente ale timpului în oferirea unui răspuns la întrebarea „ce înseamnă a fi?" În cele ce urmează, voi releva structura chiasmatică a prezentului la Alexandru Dragomir printr-o comparație cu lucrarea târzie a lui Maurice Merleau-Ponty, *Vizibilul și Invizibilul.*

Chiasmul descrie figura corporalității, a împletirii lumii cu omul, printr-o dimensiune ontologică a trupului. Dacă apropierea dintre descrierea prezentului a lui Alexandru Dragomir și chiasmul corporalității descris de Merleau-Ponty poate fi într-o anumită măsură

[1] Cf. Alexandru Dragmoir, *Caietele Timpului,* Humanitas, București, 2006, p. 46 „Sein = Jetzt", p. 77 „Sein = Jetzt", p. 89 „Existența = Prezent", p. 127 „există = acum" etc.

limpede, rămâne totuși problematic și indecis temeiul acestei apropieri, ce constă în ceea ce s-ar putea numi ontologizarea trupului, care pare să fie esențial pentru structura chiasmatică avută aici în vedere. Pentru a duce până la capăt această teză, anume că prezentul la Alexandru Dragomir este structurat chiasmatic, nu mă voi opri doar asupra expunerii conceptului de prezent în concepția filosofului român (1) și a asemănării acestuia, pe măsura unor evidențe textuale, cu determinarea chiasmului de Merleau-Ponty (2). Voi arăta în plus că fenomenele descrise de Dragomir în termenii unui prezent chiasmatic necesită o ontologizare a trupului. Voi da seama de acest lucru plecând de la descrierea lui Heidegger a faptului-de-a-fi-în-lume și de la retractarea pe care a făcut-o ulterior în seminarele de la Zollikon, conform căreia trupul uman trebuie înțeles ca un fenomen ontologic, co-originar cu faptul-de-a-fi-în-lume (3).

## § 1. Dragomir și oglindirea prezenței

Însemnarea care deschide volumul *Cinci plecări din prezent* este „Despre oglindă". Specificul relației dintre ființă și timp poate fi scos la iveală pornind de la fenomenul comun al utilizării oglinzii așa cum îl descrie Dragomir.

„Oglinda este locul de întâlnire cu tine însuți. […] Te vezi numai uitându-te la tine, e adevărat, dar în fine *te vezi.* […] îți apari ție însuți, așa cum arăți în oglindă, ca un străin"[2]. Oglindirea ne relevă un fenomen specific al percepției: a te vedea văzându-te. Este clar că străinul văzut de mine, care sunt tot eu, nu e același cu un străin pe care se întâmplă să-l văd pe stradă, sau chiar reflectat în oglindă alături de mine. Cum mă pot vedea în maniera aceasta? Cum se *întâmplă* aceasta: să fii „ochi în ochi cu tine însuți"[3]. În descrierea personajului exemplar al oglindirii, Narcis, Dragomir utilizează conceptul

[2] Alexandru Dragomir, *Cinci plecări din prezent,* Humanitas, București, 2005, pp. 13–14.

[3] *Ibidem,* p. 17.

de *întâmplare,* scriind: „[…] în oglindire se *întâmplă* o asimilare a trăsăturilor sale și […] el știe că tocmai *el* este cel din fântână"[4]. Că *întâmplarea* este un concept filosofic și nu doar o manieră de a vorbi e limpede, dincolo de scrierea cursivă cu care apare în text, din scrierile *Caietele timpului,* care îmi vor servi pentru expunerea ce urmează.

Însemnarea din 3 martie 1948 din *Caietele timpului* începe cu aceste cuvinte: „Noi nu «suntem» ca obiectele, noi nici măcar nu «trăim», ci nouă *ni se întâmplă."*[5] Ființa specifică nouă este întâmplarea. „Iar întâmplare = prezent." Întrebându-se cu privire la acest *ni* din „ni se întâmplă", Dragomir descrie aici *sineitatea* [*Selbstheit*]. Acest sine, acest *mie* din întâmplarea prezentă dezvăluie transcendentul trecutului. Înfăptuirea acestei transcenderi spre trecut înseamnă propriu-zis *eu*[6]. Pe cât de firesc e că noi nu suntem ca obiectele, ci nouă *ni se întâmplă,* pe atât de paradoxală e surprinderea *întâmplării* ( = prezent) deopotrivă cu *ego*-ul căruia i se întâmplă și care presupune o transcendere pe-*trecută.* Încercând să descrie *întâmplarea,* Dragomir recunoaște dificultatea de a spune ceva ce tocmai nu poate fi surprins ca *ceva.* Printr-o definiție negativă, putem spune că *întâmplarea* nu este „este = esență", ce ține întotdeauna de trecut, dar totuși „nu poate fi nici *străină* de funcția ei creatoare de esențe"[7]. Cu alte cuvinte, *întâmplarea* însăși trece. În *mi se întâmplă, eu* sunt așa cum am fost (este = esență) în *prezent. „Acum e existența pură* a omului și nimic altceva"[8]. Și totuși, omul reclamă un trecut fără de care nu poate *fi* în *acum,* fără de care nu *există* cui să i se întâmple *ceva.*

---

4 *Ibidem,* p. 18.

5 Alexandru Dragomir, *Caietele Timpului,* Humanitas, București, 2006, p. 34.

6 *Ibidem,* p. 35.

7 *Ibidem,* p. 36.

8 *Ibidem,* p. 37.

Prezentul pare să fie fracturat; *acum*-ul nu este un punct într-un șir de succesiuni discrete, ci este marcat din capul locului de o scindare radicală. Într-o însemnare mult mai târzie, ce datează din 1982, Dragomir reia problema, scriind: „Trecutul nu este o modificare a conștiinței, ci o fundamentală transformare, o alteritate a existenței", se poate citi „a *prezenței*". Este de remarcat utilizarea cuvântului „alteritate" care trimite atât la *altul,* cum se întâmplă bunăoară în experiența oglindirii, cât și la alterare. Apoi, el continuă: „Dar întrucât se petrece în noi, înseamnă că noi suntem în dublă existență"[9].

Relația dintre transcendența trecutului și prezent descrisă de *întâmplare* este una chiasmatică. Nu e vorba de relația între *ceva* și *ceva,* ci de structura temporală a existenței, de o dinamică unică, care cuprinde alteritatea constitutivă familiarității experienței. Această structură chiasmatică este surprinsă prin *dubla existență* prin care noi, care am *fost* (trecut), *suntem* (acum) în *întâmplare.* Această alterare ce se pe-*trece* nu trebuie gândită ca pe o depășire a trecutului, drept o separare a trecutului de prezent. Mai curând, e vorba de dinamica unei singure mișcări. În *mi se întâmplă* are loc fenomenul primar al experienței faptului de a fi. Această experiență nu este surprinsă printr-o intuiție și nu este ceva de ordinul gândirii. Descrierile lui Dragomir ale unor fenomene precum oglindirea, visul sau acțiunea, sunt cele care relevă în mod exemplar existența [*Sein*]. În aceste fenomene, eu mă surprind ca fiind. În cele ce urmează, voi apropia chiasmul percepției descris de Merleau-Ponty de această surprindere a întâmplării ( = *prezent*) ca *dublă existență.*

## § 2. Chiasmul și *dubla existență*

Pentru a pune în evidență asemănarea dintre *chiasmul* corpului care, pentru Merleau-Ponty, structurează percepția și lumea deopotrivă,

[9] *Ibidem,* p. 161.

cuprinzând într-o singură mișcare atingerea și atinsul, și *dubla existență* despre care vorbește Dragomir, voi cita un pasaj despre Narcis din *Vizibilul și Invizibilul.*

> „[…] văzătorul, fiind prins în ceea ce vede, se vede tot pe el însuși: există un narcisism fundamental al oricărei viziuni; și, din același motiv, viziunea pe care el o exercită, o suportă și el din partea lucrurilor; […] – ceea ce constituie al doilea sens, mai profund, al narcisismului: nu a vedea afară, așa cum văd alții, conturul unui corp pe care-l locuim, ci mai ales a fi văzut de el, a exista în el, a emigra în el, a fi sedus, captat, alienat de o fantomă, în așa fel încât cel care vede și vizibilul să întrețină o relație de reciprocitate în care să nu mai știm cine vede și cine e văzut"[10].

La șirul de cuvinte care indică relația lui Narcis cu chipul său, relația de oglindire, putem lesne adăuga și descrierea lui Dragomir: „în oglindire se întâmplă *asimilarea* trăsăturilor sale"[11]. Acest sens mai profund al viziunii narcisice, remarcat și de Dragomir[12], descrie fenomenul oglindirii și stă la baza unor alte două exemple expuse în *Cinci plecări,* prin care voi căuta să întăresc apropierea dintre Dragomir și Merleau-Ponty.

1. Ce se întâmplă atunci când visăm? Suntem într-o lume, facem lucruri și întâlnim oameni ca și cum totul ar fi aievea, dar fără să fie. Întreaga irealitate ni se pare firească și abia apoi, după trezire, judecăm cele visate drept fantastice. Dragomir se întreabă: Cum e cu putință această „dublă lume"? În vis, precum în oglindire, „sunt eu și nu sunt eu"[13], sunt și cel care visează și cel care este visat. Trezirea, ca un prag ce separă cele două lumi, precum

[10] Maurice Merleau-Ponty, *Vizibilul și invizibilul,* trad. L.C. Toboșaru și D. Popa, Tact, Cluj-Napoca, 2017, p. 176.

[11] Alexandru Dragomir, *Cinci plecări din prezent,* p. 18. Sublinierea îmi aparține.

[12] *Ibidem,* p. 17.

[13] *Ibidem,* p. 36.

*acum*-ul ce separă și unește tărâmul trecutului cu cel al viitorului[14], ne însoțește zi de zi. Regăsim aici funcția *acum*-ului de a constitui două lumi și de a le contopi până la indistinctibil, la fel cum se întâmplă în vis sau în oglindire. În fiecare zi ne trezim. Descrierea cotidianității ar trebui să înceapă cu *aceeași dimineață.* Aici, putem remarca în treacăt o critică (neintenționată) adusă lui Heidegger cu privire la descrierea cotidianității, ce pleacă de la preocuparea cu ființări *la-îndemână,* o descriere în care omul, prins în rutina de zi cu zi, este *veșnic treaz.* Prezentul cotidianității este specific mânuirii și utilizării lucrurilor, așadar este un prezent ce ține de ființările *la-îndemână,* și ignoră acele clipe în care se petrece trezirea. Așadar, există o cotidianitate a unui alt fel de prezent, cum e cel surprins prin *acum*-ul lui Dragomir, ce împletește două lumi în care ființa umană – *Dasein*-ul – se *întâmplă*[15].

2. Un alt exemplu din acest volum, analog cu uimirea față de „cum am putut să visez asta", este cel de felul lui „cum de am putut visa așa ceva"[16]. Libertatea ne deschide un posibil în care noi ne măsurăm cu lucrurile, ne pune în miezul unei situații ce relevă necunoscutul din noi: nu *știu* dacă sunt în stare, dar pot să încerc *să o fac,* iar rezultatul îmi poate întrece așteptările. Acesta e „prezentul în care «ne surprindem»"[17], la fel cum, pentru a relua un exemplu al lui Dragomir, ne surprindem într-un jurnal vechi în care suntem și noi, și totodată un străin.

Libertatea de a face ceva relevă o dublă viziune: pentru a vedea ce sunt în stare să fac trebuie, la rândul meu, să fiu văzut. Există și aici un *străin* care mă cunoaște și care mă arată mie în acțiunea ce mă

[14] *Ibidem,* p. 33.

[15] Termenul „întâmplare" este utilizat cu frecvență în descrierea visului. Cf. p. 34: în vis „totul se întâmplă altfel"; „Sunt tot eu în vis, mie mi se întâmplă ceea ce mi se întâmplă" etc.

[16] *Ibiden,* p. 36.

[17] *Ibidem,* p. 134.

surprinde. Posibilitatea de a mă măsura cu lucrurile, de a-mi oglindi puterile pentru a mi le *vedea,* necesită un străin care mă cunoaște, o lume care mă privește și care îmi poate spune cum sunt eu de fapt. Este nevoie de o lume a lucrurilor care să-mi poată spune de fiecare dată, negreșit și neîntârziat, cum stau lucrurile cu mine. „Unde rezidă, cum este în mine acest «neștiut»?"[18] Acest *eu,* la care mă raportez ca la o realitate printre altele, este văzut de mine la fel „cum m-aș privi în oglindă"[19]. Există o intimitate stranie/*străină:* „sunt eu cu mine, dar ca doi"[20]. Următoarele considerații ale lui Dragomir ce vin să descrie această intimitate sunt asemănătoare cu înfățișarea trupului de Merleau-Ponty: „De altfel deja trupul, (cât pot să-l văd, să-l pipăi) implică această dualitate". Mâna mea, când o văd, o ating, e o mână printre altele, e identificată de mine, dar ca *a mea.* Ceea ce înseamnă că nu sunt nevoit să mai fac un act de identificare a mâinii ca aparținându-mi, căci sunt din capul locului identificat de ea. Eu văd mâna, și ea la rândul ei *mă privește* – atât în sensul de „a mă vedea", cât și în sensul lui *es geht um mich/il s'agit de moi*[21] – „într-un întreg care cuprinde o deosebire"[22].

Merleau-Ponty scrie într-o manieră similară: „[…] mâna mea, în timp ce este simțită dinăuntru, este de asemenea accesibilă din afară, ea însăși tangibilă pentru cealaltă mână a mea […]"[23]. De asemenea, vederea este structurată în aceeași manieră chiasmatică a oglindirii: „Din clipa în care văd, trebuie […] ca viziunea să fie dublată de o viziunea complementară sau de o altă viziune: eu însumi văzut din

[18] *Ibidem,* p. 132.

[19] *Ibidem.*

[20] *Ibidem,* p. 133.

[21] Așa cum spunem în română „mă privește", iar în germană și franceză utilizăm verbe oarecum mai dinamice pentru a reda același gând, în rusă spunem *eto menia kosaetsia,* literalmente „aceasta mă atinge", sugerând că *ceea ce mă privește* este de un ordin intim precum haina de pe mine sau pielea de sub haină.

[22] *Ibidem.*

[23] Maurice Merleau-Ponty, *Vizibilul și invizibilul,* p. 169.

afară, așa cum altul m-ar vedea, instalat în mijlocul vizibilului, privindu-l atent dintr-un anumit loc"[24]. Această experiență, atestată de Dragomir în oglindire, reclamă o *situare,* un *topos* dinspre care să (mă) pot vedea, o poziționare corporală tacită în temporalitatea specifică lui *mi se întâmplă.*

*Dubla existență,* prezentul în care ne surprindem, acest *acum* în care *mi se întâmplă,* toate acestea țin de ființa umană în felul ei de a fi *împletită* cu lumea în care trăiește. În legătură cu aceste descrieri, *i.e.* cu visarea și confruntarea lumii (măsurarea puterilor față cu lucrurile), poate fi pusă în evidență ontologizarea trupului. În descrierea unor astfel de fenomene, Heidegger, bunăoară, acceptă această condiție, *i.e.* primordialitatea somaticității înțeleasă în co-originaritate cu faptul-de-a-fi-în-lume. Pe filiera acestor fenomene poate fi pus în evidență trupul ca fenomen ontologic, constitutiv pentru faptul de a fi om și astfel pentru ceea ce Heidegger numea *înțelegerea ființei.* Acest lucru se traduce în gândirea lui Dragomir printr-o concepție chiasmatică asupra *existenței* [*Sein*] ca prezent/acum [*Jetzt*].

## § 3. Ontologizarea trupului la Heidegger

În *Ființă și timp,* discutarea trupului e legată de spațialitatea *Dasein*-ului. *Faptul-de-a-fi-în-lume* ține de felul de a fi al omului și trebuie luat drept un fenomen originar. A fi *în* nu înseamnă incluziune spațială. Spațialitatea *Dasein*-ului, la rândul ei, trebuie regândită pornind de la *faptul-de-a-fi-în* propriu *Dasein*-ului. Pentru surprinderea potrivită a acestui fenomen în maniera sa de a se da nu putem asambla *faptul-de-a-fi-în* la nivel ontic. Aceasta ar însemna să trădăm fenomenul de la bun început, căci am face recurs la ființări simplu-prezente intramundane, încercând să (re)compunem *post phaenomenon faptul-de-a-fi-în-lume.* Heidegger descrie eroarea de a asambla sălășluirea umană într-o manieră ontică: „faptul-de-a-sălășlui într-o lume

[24] *Ibidem,* p. 170.

este o proprietate spirituală, în vreme ce «spațialitatea» omului este o proprietate a somaticității [*Leiblichkeit*] sale, care în același timp este întotdeauna «fundată» de corporalitate [*Körperlichkeit*]"[25]. Aici apare distincția dintre *Leib* și *Körper*, trup și corp, pentru a fi imediat efasată. Această determinare este eronată, căci ajungem să compunem sensul spațialității *Dasein*-ului ca fiind un conglomerat de simple prezențe[26]. Prin această remarcă, s-ar părea că Heidegger șterge distincția dintre un trup animat și o corporalitate reică, ambele fiind ceva ce pot fi constatate ca fiind simplu de față [*vorhanden*].

Cu toate acestea, somaticitatea nu este în totalitate trecută cu vederea. Spațialitatea *Dasein*-ului este determinată prin *dez-depărtare* și *orientare*[27]. În ce privește orientarea, din care se ivesc direcțiile ferme *dreapta* și *stânga,* se poate pune în evidență spațializarea *Dasein*-ului în somaticitatea sa. Heidegger adaugă ca o precauție ce nu vrea să închidă pripit subiectul: „Această «somaticitate» [*Leiblichkeit*] ascunde în sine o problematică specifică pe care nu o tratăm aici"[28]. În *Prolegomene la istoria conceptului de timp,* somaticitatea, tradusă prin „corporalitate", este un fenomen derivat față de constituția de ființă a *Dasein*-ului ca *fapt-de-a-sălășlui-în:* „[…] în măsura în care *Dasein*-ul orientat este corporal [*leibhaftes*], corporalitatea este în mod necesar orientată"[29]. Mai departe, Heidegger scrie: *„Dasein*-ul este orientat ca unul corporal și, corporal fiind, este el însuși, în fiecare moment «stânga» și «dreapta» sa"[30]. Heidegger pare să spună că *orientarea* este proprie *Dasein*-ului într-un mod primordial ca *fapt-de-a-fi-în-lume* și numai în mod derivat ca fiind *întrupat.* Totuși, dacă ținem

---

[25] Martin Heidegger, *Ființă și timp,* trad. G. Liiceanu și C. Cioabă, Humanitas, București, 2002, p. 77.

[26] *Ibidem.*

[27] *Ibidem,* p. 149.

[28] *Ibidem.*

[29] Martin Heidegger, *Prolegomene la istoria conceptului de timp,* trad. C. Cioabă, Humanitas, București, 2005, p. 380.

[30] *Ibidem.*

cont de faptul că *Dasein*-ul este *ontologic,* în sensul în care nu se mărginește să survină pur și simplu în lume, ci se raportează la ființa sa pornind dinspre *existență,* „adică de la o posibilitate de sine însuși"[31], atunci și faptul de a fi *stânga* și *dreapta* sa ca *întrupat* nu trebuie plasat întru totul în domeniul ontic al simplei prezențe.

Această retractare poate fi regăsită în seminarele de la Zollikon, unde Heidegger duce mai departe gândurile cu privire la spațialitatea *Dasein*-ului. Trupul, scrie Heidegger, are acest sens al ek-staticului [*ekstatischen Sinn*][32]. Astfel, două tipuri de fenomene trebuie distinse:

1. Fenomenele ontice, perceptibile, cum ar fi o masă.
2. Fenomenele ontologice, imperceptibile, cum ar fi existența a ceva[33].

În urma acestei distincții, corpul uman pare a cădea în sfera fenomenelor ontice. Fiind ceva vizibil și perceptibil, e un fenomen ontic precum o masă. Cu această atitudine ar corespunde omiterea trupului în discuția spațialității *Dasein*-ului de către Heidegger în *Ființă și timp.* În aceste seminare, trupul nu doar că nu este trecut cu vederea, ci este luat drept un fenomen ontologic ce ține de constituția de ființă originară a *Dasein*-ului.

Acest lucru transpare și din maniera lui Heidegger de a vorbi. Este cunoscut felul în care Heidegger forțează limbajul pentru a expune ceva greu accesibil unei înțelegeri ce nu tematizează ontologic fenomenele. Bunăoară, pentru a vorbi despre un fenomen ontologic fără a-l denatura, transmutându-l în plan ontic, nu putem spune despre acesta că este. Spunem doar despre ființări că sunt. Din acest motiv, Heidegger a apelat la capacitatea limbii germane pentru a reda felul de a fi al fenomenelor ontologice. De aici, *die Welt weltet, die Zeit*

---

[31] Martin Heidegger, *Ființă și timp,* p. 18.

[32] Martin Heidegger, *Zollikoner Seminare,* Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1987, p. 118.

[33] *Ibidem,* p. 7.

*zeitigt, das Nichts nichtet* etc. sunt maniere de a determina felul de a fi al lumii, al timpului, chiar și al nimicului, fără a le transpune în fenomene ontice, despre care să spunem că sunt. În aceeași manieră, în seminarele de la Zollikon, trupul devine un fenomen ontologic, iar despre el, așadar, nu se poate spune pur și simplu că este. Heidegger zice despre trup într-o germană intraductibilă că acesta *leibt.* Forma infinitivă a acestuia, *leiben,* poate fi tradusă interpretativ prin: *a acționa ca trup*[34].

Două fenomene descrise de Alexandru Dragomir, *i.e.* visul și măsurarea puterilor față cu lucrurile, nu pot fi înțelese decât pornind de la o spațialitate proprie Dasein-ului, în care *acționarea ca trup* [*Leiben*] este co-originară cu *faptul-de-a-fi-în-lume.* Am văzut că experiența visului este articulată printr-o structură temporală chiasmatică. Ca act mental, visul este similar prezentizării [*Vergegenwärtigung*], prin care ceva care nu este de față poate fi adus în vizorul privirii. Prezentizarea aduce în față un anumit lucru, fără să fie necesară o mediere reprezentativă între noi și lucruri. Bunăoară, când îmi imaginez turnurile de la Ciocana, eu stau în fața turnurilor ca atare și nu în fața unei imagini sau reprezentări a turnurilor. Această putință de a sta în fața unui turn în imaginație nu este doar ceva de ordin psihic. Acest act antrenează deopotrivă și somaticitatea mea. *A sta în față* este o poziționare trupească și, mai mult, eu nu-mi pot imagina turnul decât dintr-o anumită perspectivă, situat într-o manieră sau alta. Chiar și în vis, prezentarea a ceva și chiar vizualizarea mea dintr-o parte, ca într-o oglindă, presupune o *așezare,* o situare din care să mă pot orienta *spre* ceva, din care să pot vedea ceva într-o manieră determinată. Ceea ce înseamnă că eu sunt prezent cu trupul la ceea ce îmi imaginez, prezentizez sau visez. În acest caz, trupul nu este ceva de care ne putem dispensa atunci când vorbim despre actele mentale. Nu se întâmplă mai întâi să fiu în lume și abia apoi să mă orientez corporal către ceva, și nici nu sunt mai întâi întrupat pentru a

[34] Heidegger scrie: „trupul nu este decât în măsura în care el acționează ca trup [*der Leib ist nur insofern er leibt*]", *Ibidem,* p. 113.

surveni apoi în lume. A fi întrupat și a fi în lume sunt deopotrivă de originare. *Ființarea-la-îndemână* cu care ne confruntăm în primă instanță și cel mai adesea, chiar și raportarea la atari ființări în prezentizare sau vis, reclamă o ontologizare a trupului, asigurând co-originaritatea trupului cu *faptul-de-a-fi-în-lume* ca atare.

„Acționarea ca trup [*das Leiben*] aparține mereu faptului-de-a-fi-în-lume. Aceasta mereu co-determină faptul-de-a-fi-în-lume, deschiderea [*Offensein*], deținerea lumii"[35]. Chiar și în prezentizarea a ceva fără cuvinte, când „visăm cu ochii deschiși [*vor sich hinträumen*] un peisaj", o astfel de prezentizare este „co-determinată dinspre *acționarea ca trup* [*vom Leiben mitbestimmt*]"[36].

Pentru Heidegger, comportamentul omului este caracterizat ca *fapt-de-a-fi-în-lume* determinat de *acționarea ca trup* a trupului [*das Leiben des Leibes*].[37] Acest comportament este specific omului când are de-a face cu lucruri, de pildă, când ia ceva în mână. Exemplul lui Dragomir cu privire la acțiune, adică cu privire la măsurarea puterilor printr-o acțiune ce-mi relevă că sunt sau nu capabil de ceva, este o radicalizare a unui astfel de comportament obișnuit. Prin această radicalizare, analiza lui Dragomir scoate în evidență structura chiasmatică a unei astfel de experiențe. La baza ei stă ceea ce am numit *ontologizarea trupului, i.e.* luarea trupului drept fenomen ontologic. Posibilitatea măsurării cu lucrurile pentru a afla ce sunt în stare să fac se întemeiază pe o înțelegere a ființei ființării de care mă preocup, determinată prin *acționarea ca trup* [*das Leiben*].

> „Mereu când surprind ceva ca ceva, eu m-am măsurat cu ceea ce lucrul este. Această măsurare de sine [*Sich-anmessen*] cu datul este structura fundamentală a comportamentului uman cu privire la lucruri".

[35] *Ibidem,* p. 126.

[36] *Ibidem.*

[37] *Ibidem,* p. 118.

> „În orice concepere a ceva ca ceva, bunăoară, a mesei ca masă, eu însumi mă măsor cu ceea ce este conceput. Așadar, se poate de asemenea spune: ceea ce noi spunem despre masă este o rostire ce se potrivește [*angemessenes*] cu masa"[38].

Această relație cu ceea ce dă măsură aparține înțelegerii ființei, astfel încât trupul nu poate fi înțeles ca un fenomen ontic derivat, ci ca un fenomen ontologic originar.

Din scrierile lui Heidegger se poate vedea că fenomenele descrise de Dragomir în conceptualitatea unei temporalități structurate chiasmatic reclamă o ontologizare a trupului. Prin urmare, încercarea realizării unei astfel de ontologii în scrierea târzie a lui Merleau-Ponty, *Vizibilul și Invizibilul,* se apropie de ontologia temporală a lui Dragomir. Chiar dacă chiasmul este o metaforă preluată din scrierea lui Merleau-Ponty și înseamnă în primul rând chiasm al cărnii, pentru a confirma posibilitatea interpretării structurii prezentului ( = *întâmplare*) expusă de Dragomir ca fiind chiasmatică, dincolo de evidențele textuale care apropie cei doi gânditori, se poate vedea, pornind de la o lectură a pasajelor despre trup și spațiu la Heidegger expusă mai sus, că ontologizarea trupului este necesară pentru surprinderea fenomenelor despre care vorbește Dragomir.

## § 4. Concluzie

Posibilitatea unei experiențe chiasmatice așa cum aceasta se atestă în fenomene precum oglindirea, visul sau măsurarea puterilor față cu lucrurile, se datorează unei structuri chiasmatice a experienței umane ca atare. Experiența dată este atestată de Dragomir în temporalitatea lui *mi se întâmplă,* unde existența se temporalizează într-un prezent-trecut ce figurează chiasmul. Chiasmul înseamnă această dedublare: o singură mișcare, un singur element, fie carnea din scri-

[38] *Ibidem,* p. 130. Traducere proprie.

erea lui Merleau-Ponty, fie *acum*-ul din cea a lui Dragomir, care admite o alteritate, o alternare în existență [*Sein*], ce ne-o relevă în mod surprinzător.

Întrebarea cu privire la legătura dintre ontologia trupului dezvoltată de Merleau-Ponty și ontologia temporală a lui Dragomir își poate afla răspunsul în fenomenologia lui Martin Heidegger. Atunci când vorbește despre spațialitatea *Dasein*-ului în retractarea din seminarele de la Zollikon, Heidegger admite co-originaritatea trupului alături de *faptul-de-a-fi-în-lume.* Această co-originaritate este atestată prin acte de felul prezentizării sau mânuirii lucrurilor, ce implică o prealabilă măsurare de sine cu acestea. La Dragomir, astfel de experiențe sunt interpretate în maniera oglindirii, printr-o temporalitate specifică experienței umane, surprinsă în sintagma „mi se întâmplă". Aceasta descrie experiența temporală în maniera unui prezent ce se pe-*trece* în existența înțeleasă ca *acum.*

Dedublarea existenței figurează mișcarea specifică chiasmului: o *alter*-itate intimă celei mai originare familiarități. Experiența oglindirii descrisă minuțios de Dragomir este exemplară. Ceea ce se întâmplă în oglindire este recunoașterea mea, a celei mai familiare înfățișări, dar care nu e posibilă fără o străinătate specifică vederii. Trebuie să mă văd *dintr-o parte,* ca pe un străin, pentru a putea sta față în față cu mine însumi. Prin aceasta, chiasmul prezentului și chiasmul trupului nu reprezintă decât două maniere ale simplului fapt că suntem. Or, faptul existenței noastre îmbracă forma experienței umane fără să se fi putut oferi vreodată integral nud[39]. Străinul/straniul nu este specific unei ființe-în-sine, postulată dincolo de experiența umană. Experienței ca atare îi este proprie o stranietate, recuperată conceptual de Alexandru Dragomir prin chiasmul dedublării existenței.

Vasile Visoțchi

[39] Merleau-Ponty, *Vizibilul și invizibilul,* p. 166.

## Bibliografie

Dragomir, Alexandru. *Cinci plecări din prezent,* Humanitas, București, 2005.

Dragomir, Alexandru. *Caietele Timpului,* Humanitas, București, 2006.

Heidegger, Martin. *Zollikoner Seminare,* Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1987.

Heidegger, Martin. *Ființă și timp,* trad. G. Liiceanu și C. Cioabă, Humanitas, București, 2002.

Heidegger, Martin. *Prolegomene la istoria conceptului de timp,* trad. Cătălin Cioabă, Humanitas, București, 2005.

Merleau-Ponty, Maurice. *Vizibilul și invizibilul,* trad. L.C. Toboșaru și D. Popa, Tact, Cluj-Napoca, 2017.

## – III –

**Claudia Marta**

Claudia Marta (n. 1990) a absolvit studiile de licență în filosofie (2014), masteratul de „filosofie, cultură și comunicare" (2016), iar în prezent este doctorandă în filosofie în cadrul Universității Babeș-Bolyai din Cluj-Napoca și librar. A publicat numeroase studii și articole în reviste de specialitate pe temele ei de interes și cercetare: filosofie franceză contemporană, realism speculativ, filosofia științei și teorie critică.

# François Laruelle și uzajul absolut-idealist al *Diferenței*

### Despre sintaxa și realitatea *Diferenței* sau critica chiasmului ființei și a ființării ca diferență (ontico-)ontologică

*Suntem abandonați de ființă*
(M. Heidegger, *Introducere la „Ce este metafizica?"*)

*Senzația nimănui, psihicul nimănui, spiritul nimănui, voința nimănui – iată la ce ajungi în mod inevitabil când nu admiți teoria materialistă a reflectării lumii exterioare obiectiv-reale în conștiința omului*
(V.I. Lenin, *Materialism și empiriocriticsm*)

Mai mult decât oricare filosofie contemporană, cea a lui François Laruelle ni se pare a fi cu adevărat „a lui". Non-filosofia, așa cum o denumește, este ceva nemaipomenit de la Descartes încoace! Abia ce te obișnuiești cu o terminologie și cu chițibușurile conceptului, că non-filosofia te și smulge din toropeala gândirii consacrate. O anumită frivolitate încurajează proiectul

filosofic laruellian. Prin această frivolitate ne referim mai curând la abandonarea unei întemeieri de tipul „ontologiei fundamentale" sau a unei „filosofii prime", și nu la o lipsă de gravitate. Ba din contră, scrierile laruelliene sunt de-a dreptul grele, dificultatea fiind sporită de minima și impopulara lor receptare, care ne obligă să reluăm mereu și mereu mizele proiectul său. Nu putem începe de undeva de la mijloc cu studiul textelor sale, suntem condiționați să redefinim de fiecare dată conceptele non-filosofiei: *Unu, decizie, unilateralitate, imanență, esență, real, transcendență,* etc., trebuie îndepărtate de uzajul lor mental greco-occidental.

Avem pe de o parte filosofia cu tehnicile ei de gândire, pe de alta, non-filosofia, „știință" a acestor tehnici, elaborată împotriva unei obsesii occidentale față de „amfibologie", „chiasm", „dialectică" sau „diferență". Mai profundă chiar și decât uitarea, uitarea uitării, este *absoluta* uitare, fără vreo presupusă întoarcere din refulat, a lui „Unu", „obiectul" non-filosofiei ca atare. Adică cum? Nu era „Unu" laitmotivul greco-occidental? Cine l-a uitat? Începem cearta universalilor? Și este oare non-filosofia capabilă să gândească mai bine acest „Unu" decât a fost toată dialectica, analiza ontologică, fenomenologia, existențialismul, structuralismul, deconstrucția, psihanaliza și altele? Desigur, da, cu mențiunea că non-filosofia este perfect indiferentă față de această întreprindere obsesivă. Toate „procedurile" de mai sus sunt încarnări ale unor „decizii" filosofice arbitrare care mai curând au ocultat sensul lui „Unu" decât să îi recunoască *imanența.* Nu doar că au ocultat, ci de-a dreptul l-au negat în calitate de „știință a realului", o *experiență* imediată, iar nu o gândire de tip *reflexiv:*

> „Unul distinge absolutul de sine însuși – în formă de dualitate unilaterală fără nici o reciprocitate sau reversibilitate – ca acel domeniu al realității pe care îl numim efectivitate, ce conține toate entitățile, filosofice sau nu, care s-ar obține prin combinarea unitară a celor doi

> parametrii ai imanenței și ai transcendenței; amestec al cărui model prin excelență este Unitatea filosofică a contrariilor. Unul nu este ceea ce se distinge de acest amestec – asta ar fi vechiul gest al transcendenței filosofice în care noi nu mai gândim; ci este în mod suficient finit sau «autonom» ca să poată constrânge amestecul însuși să se distingă de acesta. Puterea de distincție este cea a Unului, dar ea afectează mixtura filosofică, nu pe Unul însuși. Iată așadar motivul care ne autorizează să vorbim despre Diferență: nu un tip universal de Diferență, o generală și invariabilă sintaxă, *ci în natura sa de amestec sau combinație în măsura în care aceasta este un obiect al unilateralizării la care Unul constrânge tot ce este prezent în experiență ca nefiind el și, ca exemplu, ca protestând împotriva sau rezistând acestei experiența al lui Unu însuși.* Aceasta este forța ca «diferențiere reală», sub forma unilateralizării care afectează tot ceea ce îl refuză; aceasta este adevărata fundamentare transcendentală a unei descrieri riguroase a Diferenței. Această știință a Diferenței nu va mai fi o simplă auto-aplicare sau afectare a Diferenței față de și prin ea însăși, una dintre acele jocuri filosofice care, interminabil, ar da naștere și care parcă ar interzice, să dobândim un concept riguros întemeiat într-o manieră «științifică»"[1].

Din păcate nu avem la dispoziție decât limbajul consolidat-ocultat al filosofiei, de care facem abuz pentru a explica, de ce atunci când Laruelle vorbește despre conceptele non-filosofiei, nu le mai putem atribui sensurile obișnuite. Pentru toate acestea stau deja ca ilustrare multiplele ghilimele pe care le-am folosit, de parcă simpla lor „punere", absolvă cuvintele de imanența lor. De fapt, un procedeu non-filosofic ar obliga exact inversul, la a pune între ghilimele, paranteze (sau alte „dispozitive") doar conceptele filosofice, și nu pe cele non-filosofice, fiindcă astfel am marca „dedublarea", „diferența" și „obsesia" ca atare a filosofiei de a reflecta asupra propriei reflecții. Așadar, printre primele gesturi non-filosofice va trebui să

[1] François Laruelle, *Philosophies of Difference. A Critical Introduction to Non-philosophy*, trad. engl. Rocco Gangle, Continuum, New York, 2010, pp. 13–14 (sublinieri în text, trad. rom. proprie).

criticăm, analizăm, tocmai non coincidența cu sine a unor termeni precum „critică", „analiză", „reflecție".

Dacă filosofia are obsesie cu propria sa „deducție" și „reflecție", non-filosofia la prima vedere ar fi doar o meta-obsesie, în ciuda prerogativei de a rămâne „indiferentă". Acest limbaj al „afectelor" duce în eroarea postulării unei necesități a diferențierii metodologice între cele două „discipline". Vicios este acest cerc, hermeneutică serpentină impertinentă! Ei bine, primul moment speculativ al non-filosofiei este, nu să intrăm sau să ieșim din cerc, ci să înțelegem că el nu există deloc! Desigur a spune „speculativ" duce deja gândul la o „teorie asupra reflecției". Cum să evităm acest limbaj al auto-referențialității? Al adăugării „gândului" la „lucru"? Păi, nu avem cum! Suntem, în mare măsură, condamnați la idealism și nici măcar nu ne dăm seama cum! Ceea ce diferă în filosofie este tipul de idealism pe care îl profesăm, iar filosofia este doar mereu în război cu ea însăși din acest motiv.

Laruelle pornește de la un invariabil al gândirii greco-occidentale, anume patosul *dedublării:* Unu-multiplu, *a priori-a posteriori,* real-ideal, empiric-rațional, ontico-ontologic, substanță-atribut, abstract-concret, stânga-dreapta, etc., patos suplimentat de gândirea *absolutului* drept *causa sui.* Aceste două momente subîntind *uzajul absolut-idealist* al tuturor conceptelor filosofiei, iar ultima victimă a acestei obsesii este conceptul *Diferenței.*

Nu „Ființa" este gândul secolului XX, ci „Diferența", odată smulsă din ontologia-i *lacunară* de către Nietzsche, Heidegger, Deleuze și Derrida. Datorită lor, „Diferența" nu mai privește nici categoria, nici Ideea, căpătând o sintaxă și o realitate concretă. O *sintaxă* în sens de formă de articulare a limbajului filosofic *tout court.* O teză despre *realitate* în sens de formă specială a experienței, în sine multiplă, a realului[2]. Ca *unitate* a sintaxei și a experienței, „Diferența"

[2] Vedem aici începutul proliferării teoriilor despre ontologie ca „multiplicitate", traducere filosofică a descoperirilor matematice din secolul XX, care va da și cea-laltă mare obsesie: axiomatizarea.

devine un „principiu", *sintaxă devenită reală,* nu doar o chestiune formală sau logică. „Diferența" numește un sistem care se crede absolut, în sensul în care poate îngloba, subsuma, atât dialectica, contradicția, existența, structura, etc. cât și executa celălalt mare „gând" al Occidentului: *limita.* Practica gândirii-la-limită s-a diseminat în toate acele teorii care privesc textualitatea și semnificația, puterea și dorința, metafizica sau, după caz, sfârșitul ei. Ceea ce face „Diferența" specială este un fel de teleologie către auto-încheiere, o dorință de a închide cercul pe care tot ea l-a deschis, devenind prin aceasta „preferabilă" altor demersuri „critice".

Pentru a accede la „demnitatea" deciziei de tip filosofic, este nevoie de o dublă mișcare: odată se cere elaborarea unor proprietăți sintactice adecvate, sub forma auto-donării de „esențe" transcendentale, pentru a deveni un veritabil *principiu* în filosofie, și nu doar o simplă *categorie.* A doua mișcare constă în a tematiza propria structură sintactică prin „smulgerea" din indeterminarea de tipul *reprezentării.* Metoda prin care se reușesc astfel de lucruri: luare a unei forme de „realitate autentică", trebuie să difere de simpla categorie a *negației* sau a procesului de „identificare", „excludere", „interiorizare", etc. Trebuie să faci un „salt" către tărâmul ontologic al principiilor, să fii altfel decât a fi „Ființă", „Unu", „Nimic". Pentru Laruelle, acest mecanism ilustrează exemplar metoda *decizională* a filosofiei, care are capacitatea de a conferi realitate ontologică unor categorii cel puțin problematice, de a face salturi de la domeniul reprezentării simple către existența ontologică. „Decizionismul" care caracterizează demersurile acestea nu sunt nici logice, nici necesare, ba chiar doar „emoționale", o veritabilă „sensibilitate transcendentală" caracterizează filosofia care vrea să scape de hegelianism, structuralism sau chiar doar de plictis; adică filosofia care nu ajunge încă la constrângerea „Unu"-lui însuși.

Non-filosofia deconspiră astfel de false alegeri, punând chiar și „Diferența" în aceeași categorie a deciziilor filosofice care caută me-

tode de aplicare tot mai sofisticate ale „gândului" la „lucru" prin diversele variațiuni ale dubletului empirico-transcendental. Bineînțeles că Laruelle nu ar vrea să propună o meta-filosofie normativă care prin mijloacele non-filosofiei să „rezolve" aporiile gândirii occidentale. Demersul său se dorește a fi pur *descriptiv.* Frivolitatea și inocența non-filosofiei pot fi puse la îndoială, însă în caracterul ei, ea chiar nu este responsabilă de „ontologizarea" categoriilor gândirii, așa cum dialectica, de pildă, face o schemă *à la* „baronul din Műchausen". Fie că numim această „ontologizare": „evoluție recursivă", „presupunere a propriilor supoziții", „voință de putere" sau oricum altfel, non-filosofia descrie gestul pur arbitrar și idealist de a trata problemele materialității și realității, reușind totuși să evite coagularea într-o nouă „filosofie primă".

Sarcinile sunt astfel delimitate deja: problema este „Diferența" ca formă a unei ordini sau articulări a realului. Cum diferă ea de dialectică, silogism, categoriile rațiunii, diversele „analize transcendentale", kantiene, heideggeriene, etc.? A doua sarcină ar fi specificarea experienței acestui real circumscris de „Diferență" în donația sa concretă: ființă, substanță, spirit, putere, etc. Sau dacă e „altceva", care „Altul"? O decizie filosofică se caracterizează prin *totalizarea* a două chestiuni: sintaxa plus experiența realității. Una o individualizează pe cealaltă până ce ajung la completa „indeterminare", o structură tipică a tezei despre „indecidabil", invariabilul gând greco-occidental, patosul aporematic. În schimb, gândirea „Unu"-lui într-o manieră non-decizională este o „știință" și nu o „aporematică", nu este o activitate de scindare artificială (sintaxă-realitate) pentru a „urca" înapoi către „Unu", văzut ca un „rezultat" al chiasmului. „Știința" non-filosofică este adevărata activitate teoretică, pe când filosofia abia una „funcțională" care confundă „scindarea" cu sarcina descifrării naturii realității și a materialității. Non-filosofia este deja teorie imanent practică, o pragmatică, atunci când înțelege că „Unu" nu trebuie individualizat, ci „unilateralizat", momentul practic fiind instanta „vedere", fără „reflecție", a faptului că „Unu" nu constituie

nici unitate, nici raport. Nu este, precum în cazul dialecticii, „relația relației și a non-relației", ci „non-relația relației și a non-relației". Din acest motiv „Unu" nu formează o totalizare a câmpului ontologic, este imediat și imanent real. Este „Unu" și nu categoria „unității", ceea ce îl absolvă de uzajul absolut-idealist al filosofiei. Pentru Laruelle este singura gândire care poate să redea materialitatea ca atare a acestui concept, să spunem, „ab-uzat".

Însă cum? Nu putem accepta atât de simplu „axiomatizarea"[3] non-filosofică așa cum o propune Laruelle: reală, radical performativă. Ne întoarcem în cerc, deci: axiomă versus reflecție! Oare chiar nu pot fi dialecticizate? Dacă da, atunci „Diferența" rămâne singura cale de investigație filosofică, reflecția precedă axiomatizarea și o supune. Dacă nu, non-filosofia este poate teoria unilateralizării, dar nu și experiența lui „Unu". Non-filosofia este o sminteală pentru filosof! Care *experiență* a lui „Unu"? A cui să nici nu întrebăm! Entitatea abstractă pe care Laruelle o numește „Om"? Teza noastă este aceea că nu poți prin simpla axiomatizare să ieși din reflecție. Sigur, am vrea să ieșim din cerc, dar și gestul unilateralizării nu ne spune „imediat" ce este realul în constrângerea lui, ci doar că el este, ceea ce orice idealist recunoaște! Materialismul pare a fi îmbrățișat „Axioma" cu același patos precum idealismul „Diferența". Diferența dintre „Axiomă" și „Diferență" nu este donația lor ontologic-reală, căci nici una nu poate pur și simplu să „dea" un obiect. Ele, ambele, diferă prin raportare la aceeași problemă a *reflecției:* axioma doar nu tematizează și „entitatea" și „poziția" în același timp, pe când diferența tocmai aceasta încearcă! Axioma este pretenția descrierii, diferența este pretenția determinării. Ambele sunt „decizii", doar că nu

[3] Laruelle vorbește despre „axiomatica transcendentală" a non-filosofiei: „natura și procedura de formare a termenilor primari ai non-filosofiei, a simbolurilor nonconceptuale, pornind de la concepte filosofice preocupate de intuitivitatea și naivitatea filosofică.", în François Laruelle, *Dictionary of Non-philosophy,* trad. eng. Taylor Adkins & all., disponibil la adresa https://speculativeheresy.wordpress.com/2009/04/16/dictionary-of-non-philosophy-updated/

de același fel. Iar acest „Om" despre care Laruelle vorbește, cel care are vederea-în-Unu sau experiența reală a lui „Unu", din cauza caracterului gândirii sale „axiomatice" mai curând este un „calculator transcendental"[4] și nu *Dasein,* iar cu atât mai puțin *cogito*! De altminteri, chiar Laruelle demonstrează cum acest „Unu" al non-filosofiei este o *halucinație* pentru filosof! Gândirea descoperă efectiv cum și de ce nu este nevoie de gândire ca atare!

Psihologia combativă a lui Heidegger, moștenită de la Nietzsche, a dus la proiectul „destrucției" metafizicii și tradiției. Știm că până la urmă Heidegger nu a împlinit acest proiect, dar parcă fiecare filosof care l-a citit a simțit acest impuls al demontării, iar Laruelle nu face excepție. De exemplu, ni se pare că deconstrucția derrideană este o completare a lecturii aristotelice a *cogito*-ului cartezian operată de Heidegger. Sau *repetiția* la Deleuze are funcția de a re-lectura sursele nietzscheene tot ale lui Heidegger. Vedem critica unanimă a urmașilor acestuia: „destrucția" ca teoretizare a diferenței ontico-ontologice dintre ființă și ființare până la urmă „sanctifică" „Diferența", și mai curând o împlinește în sens metafizic, decât să o fi distrus-o.

Cu Laruelle asistăm mai mult ca oricând la o ciudată submisiune tematică. El reia întrebarea privitoare la ființă într-o combinație letală a lui Nietzsche, Heidegger, Deleuze și Derrida. Caută fără „turnură", fără „economie" a unității-în-diferență al lui „Același", „Unu"-l non-relațional! Cuprinse în „marele lanț al Ființei", există gândiri care cred că pot înțelege „esența" lui „Unu": *physis, kosmos, logos,* pe când de fapt ele o uită. De unde și marea echivalență dintre aporie și *a-letheia:* aporia este adevărul esenței! „Diferența" ontico-ontologică nu este nici o diferență transcendentă dintre două ființări, între om și Dumnezeu, nici o simplă diferență intra-ontologică între diverse ființări, ci veriga dintre ființă și a ființare care unește idealul cu realul. Amfibologia ridicată la nivelul unui fapt *a priori,* esență a

[4] cf. Ray Brassier, *Axiomatic heresy. The non-philosophy of François Laruelle,* disponibil la adresa https://www.radicalphilosophy.com/article/axiomatic-heresy

metafizicii, singura întrebare care se poate pune în ontologie, afectează gândirea ca activitate; ea nu se mai recunoaște decât ca executare a „chiasmului", caută rima încrucișată a realului.

Heidegger este cel care merge mai departe în această cursă a diferențierii și determinării. Filosofia lui se caracterizează prin punerea unui bemol, după ce se străduiește să facă transparentă logica descrisă mai sus, la adresa „Diferenței" înseși, spunând că, mai mult decât a fi *a priori,* ea se caracterizează printr-o transcendență *finită*! „Diferența" dublată de „finitudine" este felul în care se asigură că ființa va fi la rândul ei afectată de ființare. Trecerea de la metafizic la transcendental, de la *a priori* la o ontologie *a* realității este gestul inaugural al lui Heidegger care începe „destrucția" și „regionalizarea". „Finitudinea" are rolul dublu de a asigura pe de o parte că regiunea ontică a realității este „obiectivată", pe de alta că ființa ca atare va rămâne pentru totdeauna ne-obiectivabilă. Dacă diferența ontico-ontologică era doar un chiasm al ființei și al ființării care descria sintaxa „Diferenței", odată ce adăugăm această „finitudine" ca *esență* a „Diferenței", deja avem pretenții „realiste". Heidegger nu își formulează o teză empirică asupra finitudinii, ci una realistă în sens transcendental (*realism noumenal*?):

> „Majoritatea interpreților lui Heidegger se feresc de această teză, oricât de clară ar fi, conform căreia *esența Ființei este cea finită,* dacă dislocată de retragerea «lucrului în sine». Această ferire câștigă printr-o idealizare excesivă a Finitudinii, făcută să fie o trăsătură ontologică, anume intra-ontologică, când de fapt este o trăsătură ontică a Ființei, ba chiar o «teză» despre ființări tot așa de mult ca despre Ființă. […] A atribui Ființei o Diferență finită, și inițiativei sale, înseamnă a idealiza și a pierde Finitudinea fără a da de opoziție și astfel a programa pasajul către Logica-Absolută ca ceea ce epuizează esența adevărului. *«Es gibt»* ca atare, ceea ce dă Ființă, nu se poate gândi începând de la Ființă, ci de la retragerea ființărilor din fața iluminării lor – ceea ce retragerea face cu putință – de către Ființă, o retragere care are esența (Ființei). Această retragere sau această transcendere absolută nu este teologică din moment ce nu este ființa divină, obiectivitatea

> ca divină, cea care se retrage. Nu Dumnezeu se retrage, ci ființările, apoi Unu ca non-obiectivabil, și dau astfel dimensiunea chestiunii esenței Ființei"[5].

Iată lectura non-idealistă la adresa lui Heidegger: nu ființa luminează ființările. Ființările se dau la o parte ca să lumineze finitudinea ființei înseși, finitudine care este esența ei. Finitudinea e ontologică, nu ontică.

Chiar și așa Laruelle recuză că logica aceasta este tot un chiasm între ființa universalizată ca transcendență reală și finitudine. Ea funcționează ca atare, ca logică, dar trebuie respinsă, fiindcă nu este *experiență.* Postulatul speculativ al non-filosofiei este că doar „Unul" absolutul real și unilateralizat care nu se prezintă unei „gândiri", ci *constrânge* gândirea în sensul în care îi este complet *forculsă,* este realul ca experiență. Sminteală pentru filosof, precum am spus! Însă ne putem întreba: dacă din perspectiva filosofiei, „Diferența" este ceva de ne-experimentat în lipsa chiasmului dintre ființă și ființare, ce anume face „Unu" al non-filosofiei cu atât mai mult „experiență"? Și încă experiență reală, care trebuie distinsă de „obiectitate"?

Ni se pare că Laruelle însuși are o metafizică complicată de tipul *Eternitate* versus *timp,* și nu încă o ontologie materialistă. „Unu" acesta al non-filosofiei este câtva apropiat eternității Substanței spinoziste, chiar dacă nu și de cea hegeliană a determinațiilor Spiritului. Doar că, așa cum vrea non-filosofia, când ne ocupăm de *esența* lui „Unu", ea nu poate fi descrisă ca o realitate „obiectuală", nu este o reificare de tipul „de la *datum* la *factum".* De unde atunci caracterul real al acestuia? Cum putem determina realul fără conceptul „finitudinii" și, deci, fără a presupune deja o anumită temporalizare pe care Heidegger a văzut-o? Nu ajunge să spunem *flatus vocis:* „Unu" este unilateralizat și indiferent față de deciziile noastre de a o determina, când fără o „știință" a acestei unilateralizări noi nu am putea nici măcar să o tematizăm ca fiind indiferentă.

---

[5] François Laruelle, *op. cit.,* pp. 51–52 (sublinierile ne aparțin)

Lectura noastră este într-adevăr „reacționară" la adresa non-filosofiei. Ea nu vrea să îi nege marele efort de a deconspira invariabilul din gândirea „Diferenței", doar că se întreabă dacă „știința" care este non-filosofia este o „știință" *imediată* așa cum se pretinde. Cineva trebuia să fi făcut deja sublimarea chiasmatic subiectiv-obiectivă pentru ca apoi să apară un „Om" care să se ridice deasupra „transcendenței finite". Rezultatul după care suntem condamnați la idealism este clar, doar că acest lucru nu însemnă că prin mijloace idealiste nu putem ajunge la concluzii realiste, așa cum Laruelle însuși vede la Heidegger! Urmează să investigăm mai precis ce înseamnă *radicalizarea* experienței lui „Unu" în non-filosofie; radicalizare, nu generalizarea sau absolutizarea filosofică. „Transcendentalismul speculativ" precum cel al lui Ray Brassier [6] sau Quentin Meillassoux [7] dezvoltă noi direcții conceptuale *plecând de la critica laruelliană la adresa transcendenței finite la Heidegger.* Nu este obiectul eseului nostru să reconstituie aceste lecturi, însă ele sunt elaborate explicit ca soluție la acest idealism „înnăscut" al filosofiei și văd în non-filosofie posibilitatea de interpretare cu adevărat materialistă a lui „Unu". Problema rămâne: cu finitudine sau fără finitudine, cu reflecție sau fără reflecție?

Claudia Marta

## Bibliografie

Brassier, Ray, *Axiomatic heresy. The non-philosophy of François Laruelle,* disponibil la adresa https://www.radicalphilosophy.com/article/axiomatic-heresy

Brassier, Ray, *Nihil Unbound. Enlightenment and Extinction,* Palgrave, Londra, 2007.

[6] Ray Brassier, *Nihil Unbound. Enlightenment and Extinction,* Palgrave, Londra, 2007.

[7] Quentin Meillassoux, *După finitudine. Eseu asupra necesității contingenței,* trad. Ovidiu Stanciu, Tact, Cluj-Napoca 2014.

Laruelle, François, *Philosophies of Difference. A Critical Introduction to Non-philosophy*, trad. eng. Rocco Gangle, Continuum, 2010.

Laruelle, François, *Dictionary of Non-philosophy*, trad. eng. Taylor Adkins & all., disponibil la adresa https://speculativeheresy.wordpress.com/2009/04/16/dictionary-of-non-philosophy-updated/

Meillassoux, Quentin *După finitudine. Eseu asupra necesității contingenței*, trad. Ovidiu Stanciu, Tact, Cluj-Napoca, 2014.

## – IV –

**Anita Drella**

Anita C. Drella (n. 1995) este absolventă în domeniul arhitecturii la Universitatea Ion Mincu din București (2014–2019) și licențiată în filosofie la Universitatea din București (2019–2022). În prezent urmează masteratul de istoria și circulația ideilor filosofice din cadrul Facultății de Filosofie din București și este referentă de cercetare la Institutului de Cercetare al Universității București (ICUB Humanities). A publicat diverse eseuri și articole în domeniile sale de interes: fenomenologie, filosofia artei și filosofia științei.

# Pliuri nesfârșite în *Metamorfoza* lui Kafka

*Și vom lua asupra noastră taina lucrurilor*[1]

Într-un studiu dedicat lui Kafka ni se amintește că acesta distingea între două feluri de adevăr: cel provenit din Copacul Cunoașterii și cel asociat Copacului Vieții, „adevărul principiului activ și adevărul principiului static"[2]. Primul tip de adevăr ne este dat prin realitate, în vreme ce al doilea doar intuitiv, iar cum primul aparține momentului prezent, al doilea aparține eternității. În lumina acestei distincții, Kafka prefera scriitura fără înfloriturі, neforțată, căci doar aceasta, „scriitura inspirată", reflecta adevărul Copacului Vieții, pe când literatura supusă unui amplu proces de „construcție" nu face, în opinia lui,

[1] W. Shakespeare, *Regele Lear,* trad. Margarita Miller-Verghi, , Minerva București, 1911, actul V, scena II.

[2] Rebecca Schuman, *Kafka and Wittgenstein: The Case for an Analytic Modernism,* Northwestern University Press, Evanston, 2015, p. 56–57.

decât să prezinte adevărurile temporare, inferioare, „manufacturate" ale Copacului Cunoașterii. Prin aceasta, Kafka pare a întruchipa o versiune a ideii lui Schiller că marea literatură nu este „construită", nu este rezultatul unui meșteșug, ci ea vine pur și simplu, se manifestă, își face apariția prin mijlocirea scriitorului. De aici și preferința lui Kafka pentru nocturn, noaptea fiind „singurul timp autentic al veghii ca scriitură"[3]. Aceasta deoarece noaptea este „lumea visului în care cel ce visează nu poate adăuga nimic „materialelor" primite în stare de veghe (…). Tocmai de aceea, în noapte se produce acel „sens" care nu trece dincolo de lumea scriiturii, nu are priză asupra realității din timpul zilei. Scriitura nu e interpretare a realității preexistente ei"[4]. Prin urmare, dacă scriitura este ceea ce ar trebui să fie, atunci ea nu trebuie cosmetizată, aranjată, editată și reeditată, căci acest proces artificial nu ar face decât să falsifice adevărul purtat în sine de literatura autentică.

Având la îndemână acest context, cum am putea înțelege o povestire cum este *Metamorfoza* (*Die Verwandlung,* 1915)? Situația problematică, de fapt de-a dreptul absurdă, în care se trezește Gregor Samsa nu pare a fi tocmai o simplă metaforă, cât o întruchipare, o ilustrare a unei forme narative paradoxale, literală și metaforică în același timp. Samsa nu se trezește ca și cum ar fi fost o insectă, ci se trezește sub forma unei insecte. Actul trezirii este literal, confuzia inițială și adaptarea ulterioară la noul corp par a fi literale. Prin urmare, anumiți critici au interpretat ceea ce citim în *Metamorfoza* ca o așa-numită „metaforă literală"[5]. În schimb, o altă posibilitate este să

[3] Filippo Costa, „Omul fără identitate a lui Franz Kafka", în Gianni Vattimo și Pier Aldo Rovatti (ed.), *Gândirea slabă,* trad. Ștefania Mincu, Pontica, Constanța, 1998, p. 213.

[4] *Ibidem.*

[5] Ted Geier, *Kafka's Nonhuman Form: Troubling the Boundaries of the Kafkaesque,* Palgrave Macmillan, Londra, 2016, p. 52.

vedem în „spectacolul" sfârșitului lui Samsa un experiment ce arată limitele metaforei ce își refuză statutul de metaforă. Putem înțelege astfel *Metamorfoza* drept o punere în scenă a dictonului faimos al lui Wittgenstein: „Ceea ce poate fi arătat nu poate fi spus"[6].

În cele ce urmează voi prezenta situația problematică, aparent suprarealistă, în care se trezește Gregor Samsa ca o transpunere a temei labirintului în scenariul vieții unui mic burghez, împovărat de monotonia cotidianului și de responsabilitatea față de familia sa. Pentru a face asta, mă voi apleca asupra studiului realizat de Vladimir Nabokov precum și a celor realizate de Filippo Costa și Giampiero Comolli, strânse laolaltă în volumul lui Gianni Vattimo, *Gândirea Slabă.*

Înainte de a arăta analiza realizată de Vladimir Nabokov, voi prezenta pe scurt câteva caracteristici ale unei analize non-literare așa cum este văzută de Walter Benjamin, Gilles Deleuze și Felix Guattari. Lectura pe care o propune Walter Benjamin este una în care nu se încearcă identificarea unor arhetipuri, Benjamin nu susține o interpretare a lucrărilor lui Kafka ce pendulează de la necunoscut către necunoscut[7]. Ceea ce au în comun lecturile lui Benjamin, Deleuze și Guattari în privința lui Kafka este proeminența unei politici kafkiene, una care nu este nici imaginară nici simbolică, susțin Deleuze și Guattari[8].

Benjamin este primul cititor al lui Kafka care vede și mai apoi încearcă să susțină faptul că lucrările lui Kafka ar trebui să fie citite în mod literal, el nu se ascunde în spatele miturilor, alegoriilor, metaforelor. Problema, spune Benjamin, nu este de a interpreta textele kafkiene, ci de a vedea că lucrările funcționează la suprafața simbolurilor și ar trebui înțelese ca un mecanism experimental, o mașină ce produce efecte. Benjamin era și el de altfel, un bun cunoscător al

---

[6] Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus,* trad. M. Dumitru & M. Flonta, București, Humanitas, București, 2001, p. 104 (§4.1212).

[7] Gilles Deleuze & Felix Guattari, *Toward a Minor Literature,* Univeristy of Minnesota Press, Minneapolis, 1986, p. X.

[8] *Ibidem,* p. XI.

psihanalizei freudiene însă reușește spre deosebire de mulți alți comentatori ai lui Kafka să se desprindă de această interpretare visătoare psihanalitică. Astfel, lecția pe care ne-o propune Benjamin este să nu înțelegem opera lui kafkiană ca pe ceva ce poate fi trivializată, nu poate fi transformată în literatură în același mod în care o persoană se confesează unei religii[9].

Un alt aspect al analizei lui Benjamin ce merită menționat este noțiunea de gest (*gesture*) – reprezintă un spațiu în care subiectul declarației și subiectul enunțării nu mai pot fi separați, precum este imposibil să separi *ustensilul* de artist, artistul și *ustensilul* lucrează împreună ca o rețea. Ei constituie cum ar spune Deleuze și Guattari un corp fără organe ce ajută prin experiență la găsirea de noi proceduri și metode[10].

Ceea ce Guattari și Deleuze își propun este să preia analiza kafkiană de unde a lăsat-o Benjamin și să o ducă mai departe. Cei doi propun un mod de a experimenta opera kafkiană ce se abține – chiar și în numele *gesus*-ului – de la orice idee de eșec, neajuns sau vină „străveche". Cei doi propun în lucrarea *Toward a Minor Literature* să arate cum de-a lungul vieții sale, tot ce a creat Kafka izvorăște din acest *gestus* ce se află constant sub riscul anihilării, destrucției sau a regresului. Întreaga opera kafkiană în viziunea celor doi, se caracterizează de o absență totală a negării și a autosatisfacției, precum și de refuzul constant al eșecului. Astfel, citind analiza celor doi filosofi, conchidem că opera kafkiană nu este sub nici o formă susceptibilă unei analize antropologice sau psihologice însă este purtătoarea de afirmații fără rezervă[11].

Primul lucru pe care Deleuze și Guattari îl fac este să îl separe pe Kafka de instituția academică numită Literatură. Devine astfel clar că în opinia celor doi, Kafka a fost interpretat greșit de-a lungul timpului dintr-un anumit punct de vedere – anume, preț de prea mult

[9] *Idem.*

[10] *Ibidem,* p. XII.

[11] *Ibidem,* p. XIII.

timp acesta a fost văzut ca fiind întruparea conceptului de literatură. Deleuze și Guattari nu neagă bineînțeles profesia lui Kafka sau că ar fi fost neinteresat de literatură ci renunță la acest mecanism complex ce duce cu certitudine la eșec: o reducere excesivă a lucrării sale. Prin propunerea conceptului de literatură minoră, Deleuze și Guattari oferă cititorului modern un mijloc de a pătrunde în universul kafkian fără a fii tras în jos de vechile categorii de gen, moduri, stil ș.a.m.d. aceste categorii ar implica faptul că sarcina cititorului de a interpreta opera kafkiană este neînsemnată, indiferent de modul în care este făcută interpretarea. Conceptul de literatură minoră îngăduie o inversiune: în loc ca opera kafkiană să fie legată de o categorie sau un gen literar pre-existent, ea va servi ca un model pentru anumite texte și practici de scriere bilingve, ce până acum treceau printr-un proces îndelungat pentru a fi măcar citite, sau și mai puțin, recunoscute[12].

Deleuze și Kafka inițiază această *literatură minoră* bazându-se pe două raționamente. Primul considerent pornește de la afirmațiile făcute de Kafka referitoare la tipurile de literatură pe care credea că le inventează sau pe care le vedea folosite de contemporanii săi. De multe ori Kafka a fost judecat ca fiind un scriitor mistic ce întotdeauna a pus sub semnul întrebării modul de scriere clasic sau tradițional. Kafka însă nu i-a admirat pe Goethe și Flaubert, spre exemplu, pentru a-i imita ci pentru a sublinia și aprecia distanța față de idealul lor de perfecțiune și al său. Kafka apare ca un inițiator al unui nou continent literar în care cititul și scrisul deschid noi perspective, deschid un teritoriu nou de gândire ștergând urmele gândirii trecute. Odată cu Kafka, avem impresia că literatura a primit o nouă față: s-a schimbat atât cel ce se adresează cât și cel căruia i se adresează[13].

Literatura minoră este esențială deoarece reușește să elimine dualismul precum și fisurile, fie ele lingvistice, politice sau generice ce

[12] *Ibidem,* p. XIV.

[13] *Ibidem.*

au restricționat epoca în care se afla Kafka. Astfel, ideea de mașinărie ce produce efecte pe care o regăsim la cei doi filosofi, nu este folosită metaforic sau simbolic ci întotdeauna în mod concret. Deleuze și Guattari sunt interesați să arate efectele produse de literatura clasică și această mașină minoritară în lucrările lui Kafka.[14]

Cea de-a doua caracteristică a literaturii minore este faptul că întotdeauna este politică, nu doar în sensul că se referă la politică ci în sensul că activitatea nu se mai raportează la o instanță unificatoare, la o substanță subiectivă autonomă ce ar fi originea deciziilor pe care le facem, a gusturilor pe care le avem, a vieții pe care o ducem[15].

Dacă trebuie ceva evitat în încercarea de a-l interpreta pe Kafka, în opinia lui Guattari și Deleuze, nu este evitarea interpretărilor psihologice sau supranaturale, teologice ci tentația de a-l portretiza pe Kafka înclinat către preocuparea individuală, tragicul. Nici alegoria, metafora sau teologia nu pot însuma efortul de a le explora fără a fi furat de niciuna dintre ele. Mai mult decât atât, nici internalizarea vinei, transcenderea legii sau obiectivitatea enunțării nu pot vreodată să dea seama de forța intrinsecă a lucrărilor kafkiene[16]. Aceste trei teme din urmă sunt cele ce au indus în eroare cititorii lui Kafka, ducându-i pe piste greșite atât de mult timp, făcându-i chiar să găsească opera sa ca fiind inaccesibilă, imposibil de înțeles. Justificarea acestui fapt a căzut pe umerii complexității geniului lui Kafka, a misterului existenței sale[17].

În găsirea cheii pentru înțelegerea operei kafkiene, Deleuze și Guattari nu au încercat să o interpreteze, să încerce să se raporteze la o singură lege transcendentă. Cei doi s-au agățat de mașinăria extraordinară de expresie pe care Kafka a pus-o în funcțiune, ducând obiectivul rescrierii infinite[18].

---

[14] *Ibidem,* p XV.

[15] *Ibidem,* p XVIII.

[16] *Idem*.

[17] *Ibidem,* p XIX.

[18] *Ibidem,* p XXI.

La polul opus analizei prezentate mai sus, se află analiza critic-literară așa cum o găsim în volumul *Lectures on Literature,* a lui Vladimir Nabokov. Nabokov în studiul său asupra *Metamorfozei* lui Kafka, începe prin a ne contura o definiție a artei înțeleasă ca „frumos și milă"[19]. Unde regăsim frumos, regăsim milă căci frumosul piere, stilul moare cu materia iar lumea se sfârșește cu individul[20]. Așa cum arta și gândirea, stilul și materia sunt inseparabile – astfel și forma și conținutul.

În prelegerea dedicată *Metamorfozei,* Nabokov începe prin analiza diferențelor dintre fantezie și realitate. În primul rând ar trebui să definim ce este fantezia și mai apoi ce este realitatea. Pentru Nabokov, fantezia este opera de artă ce reflectă universul unic al unui individ particular. Însă de cele mai multe ori, fantezia este înțeleasă ca o simplă îndepărtare a subiectului de ceea ce noi numim realitate. În încercarea sa de a defini realitatea, scriitorul ne propune un exercițiu de imaginație în care vedem cum universul a trei oameni diferiți poate avea trei realități diferite – un cadru natural poate fi văzut cu alți ochi de un botanist, de un localnic sau de un turist[21]. De vreme ce realitatea este diferită pentru fiecare, singurul lucru ce ne rămâne de făcut este să amestecăm aceste lumi individuale, să le îmbinăm și să obținem o realitate obiectivă – una ce „ transcende iluziile optice și testele de laborator. Ea va conține elemente poetice, sentimente nobile, mândrie, pasiune, milă"[22]. Ajungem astfel să numim realitatea ca o alăturare, combinare a unui milion de realități individuale[23].

Asemeni personajelor lui Gogol, și personajele centrale ale lui Kafka aparțin unui domeniu fantastic privat față de celelalte personaje din jurul lor, însă personajul principal reușește să evadeze din

[19] Vladimir Nabokov, *Lectures on Literature,* Harcourt Brace Jovanovich, 1982, p. 251.
[20] *Idem.*
[21] *Ibidem,* p. 252.
[22] *Ibidem,* p. 253.
[23] *Idem.*

acea lume, să scape de mască, să iasă din carapace și să vadă adevărul dez-voalat. Acest personaj aparține domeniului absurdului și, deși încearcă să evadeze din această nouă lume și să se reîntoarcă în universul mascat și fals al semenilor săi, moare în disperare[24].

Nabokov respinge o abordare psihologică în interpretarea Metamorfozei, tocmai pentru că însuși Kafka era foarte critic cu privire la psihanaliză, considerând-o o eroare neajutorată. Prin urmare, refuză și orice speculație asupra vieții lui Kafka, mai precis asupra relației disfuncționale dintre el și tatăl său. În schimb, Nabokov identifică influența lui Flaubert asupra operelor kafkiene. La fel ca lui Flaubert, și lui Kafka îi plăcea să folosească termeni din limbajul științelor și al dreptului dându-le un soi de precizie ironică fără a dezvălui ceva din punctul de vedere al autorului, fără a dezvălui intimități ale autorului[25].

Personajul principal al povestirii *Metamorfoza* este Gregor Samsa. Un tânăr a cărui familie făcea parte din clasa mijlocie. Familie ce după eșecul tatălui său îl face responsabil de bunăstarea ei. Odată cu eșecul tatălui său și cu preluarea sarcinii de a-și întreține familia, Samsa este aruncat într-un labirint sisific de care nu era conștient. Prima caracteristică a acestui tip de labirint este tocmai străbaterea la infinit a distanței dintre două puncte, „fără șansa de a-l fixa pe vreunul ca final"[26].

Povestirea începe odată cu Samsa, personajul principal, ce se trezește confuz în dormitorul său. Inițial el nu se alertează de acest sentiment straniu ce îl încearcă – această stare de tulburare, de confuzie poate apărea frecvent în primele momente după trezire la persoanele ce se trezesc frecvent în diferite încăperi decât ale căminului lor, iar Samsa fiind comis-voiajor era obișnuit cu acest sentiment. Însă

---

[24] *Ibidem*, p. 254.

[25] *Ibidem*, p. 256.

[26] Sebastian Grama, *Note pentru o fenomenologie a erantei*, Editura Universității din București, București, 2008, p. 11.

de data aceasta nu locul străin în care se trezește îl sperie pe personajul principal, ci condiția sa. Căci odată ce se trezește, se găsește întrupat într-un gândac.

După cum spune și Nabokov, a te trezi sub forma unui gândac, nu diferă mult față de a te trezi crezând că ești Isus sau Napoleon, te trezești cu un sens al irealului, în special dacă mediul în care dormim este străin de multe ori, precum este și cazul lui Samsa. Personajul principal se trezește aruncat într-un labirint fără soluție. Este smuls la prima vedere din labirintul sisific în care se afla, muncind pentru familia sa, fără a avea parte de prea multă recunoștință sau îngăduință și este aruncat în acest labirint punctiform fără de soluție. Se trezește întrupat într-un corp ce îi este o cușcă. Trupul îi devine labirint. Acest corset cu multe picioare îl ține de fapt imobil, în imposibilitatea de a se da jos din pat (precum este și cazul celor ce suferă de depresie), îl strânge țintuit în pat cu greutatea unei armuri pe un corp mult prea slăbit. Lumea din el devine incapabilă să se înțeleagă cu lumea dinafară. După Nabokov, lumea exterioară lui Samsa îi devine o lume fantastică, pe când lumea din el este realitatea sa. Această izolare, stranietate pe care o resimte și Samsa de altfel, se regăsește în cazul unui artist, unui geniu înconjurat de mediocritate (familia lui Samsa) care nu își găsește locul în lume și are dificultăți de a se integra[27].

Primul lucru pe care Samsa îl face este să dispere, să se angoaseze că trebuie să ajungă la serviciu. Este străpuns de anxietate că va întârzia la locul de muncă și implicit nu va reuși să aibă grijă de familia sa, să-și îndeplinească obligațiile. Această obsesie a sa îl menține în imposibilitatea de a căuta o soluție pentru situația în care s-a trezit. Este aruncat într-un labirint fără soluție însă este prins în continuare în acest labirint sisific. Astfel că deplasarea în acest labirint punctiform este totuna cu statul pe loc[28].

---

[27] Vladimir Nabokov, *Lectures on Literature,* p. 260.

[28] Sebastian Grama, *Note pentru o fenomenologie a eranței,* p. 11.

Cum orice labirint este în sine două labirinturi, căci este rezultatul „multi-plicării, al înmulțirii pliurilor”[29] cele două labirinturi ale lui Samsa sunt astfel, infernale, fără de soluție, și se sfârșesc odată ce Samsa iese din joc. Odată ce și-ar fi identificat problema, Samsa ar fi putut începe să găsească o cale de ieșire din labirintul său, însă lucrul acesta nu se întâmplă. El nu își dă seama de niciuna dintre problemele sale: în primul rând, este prins în labirintul sisific din care nu iese nici în momentul în care este transformat în gândac, și deci, aruncat într-un al doilea labirint (se gândește în continuare să nu întârzie la serviciu „să nu mai stau așa în pat degeaba”[30]) și în al doilea rând, cel mai important, nu își înțelege noua condiție, „omul are nevoie de somn”[31], (el pune vina pe oboseală sau o eventuală răceală). Astfel, asemeni unei persoane depresive ce nu este conștientă de propria-i depresie, Samsa nu-și constată propria condiție și prin urmare, nu-și poate găsi ieșirea din labirint. Iar în ce privește labirintul sisific în care se află, deși se gândește că serviciul îi aduce doar neplăceri și singurul lucru ce-l ține acolo este obligația („dacă nu m-aș fi stăpânit, de dragul părinților, de mult mi-aș fi dat demisia”[32]) și rușinea față de familia sa („avea să le facă reproșuri părinților că au un băiat leneș și să le taie din scurt toate obligațiile”[33]), el nu se gândește o clipă la modul în care este uzat de familia sa. Familie ce odată ce nu mai poate să tragă nici un folos de pe urma lui Samsa, se bucură când acesta se prăpădește, pentru că au scăpat de principala lor nouă grijă. Vedem cum în începutul povestirii, când Samsa întârzie la masă, este somat atât de tatăl și de mama sa, cât și de sora sa mai mică. Toți trei încearcă să se asigure că Samsa urmează să ajungă la serviciu, și că prin urmare ei nu vor avea de suferit.

---

[29] *Ibidem,* p. 14.

[30] Franz Kafka, *Metamorfoza: integrala prozei antume,* trad. Mircea Ivănescu, Humanitas, București, 2019, p. 89.

[31] *Ibidem,* p. 84.

[32] *Idem.*

[33] *Ibidem,* p. 85.

Labirintul sisific în care se află este, prin urmare sacrificiul până la epuizare în numele familiei sale. Iar tocmai această jertfire a sa pentru familie nu îi îngăduie lui Samsa să-și permită să reflecteze asupra condiției sale, asupra faptului că se află încătușat într-un trup de gândac. De altfel, Kafka parafrazează paradoxal gândul „cine caută, găsește" negând acest aforism și adăugând că „adevărata, autentica găsire nu are loc dinspre partea celui care caută, ci dinspre cineva care-l găsește pe acela ce a încetat să mai caute"[34].

Nabokov trece mai apoi la analiza a zece scene din povestire, identificând trei teme principale: cifra 3, tema ușilor, sus-jos-ul din familia lui Samsa. Interpretarea oferită de Nabokov, ce nu face apel la cadrele teoretice prăfuite ale criticii literare universitare, este o abordare mult mai apropiată unei „gândiri de-potențate"[35], așa cum a fost articulat acest curent de gândire de către Gianni Vattimo și colaboratorii săi în *Gândirea slabă.* Nabokov respinge o abordare cu pretenții absolutiste, o căutare a adevărului și alege o cale mai fluidă, mai flexibilă ce permite interpretarea și analiza.

„Pentru a nara peisajul în așa fel încât din el să iradieze inenerabilul, narațiunea însăși trebuie, la rândul ei, să se golească de semnificat"[36]. Kafka reușește în lucrarea sa să nareze inenarabilul. Prin golirea semnificatului narațiunea se etalează – propensiunea narativă

---

[34] Filippo Costa, „Omul fără identitate a lui Franz Kafka", p. 201.

[35] Am ales să traduc expresia *il pensiero debole* înțeleasă „gândire de-potențată", și nu „gândire slabă", așa cum găsim în traducerea românească (care aparține Ștefaniei Mincu), de altfel, și în exemplul traducerii în engleză (de către Peter Carravetta) prin *„weak thought"*. O gândire slabă în adevăratul sens al cuvântului nu ar putea da seama de faptul că este slabă, aceasta fiind incapabilă de interpretarea și înțelegerea lucrurilor, pe când ceea ce dorește Gianni Vattimo să contureze prin scrierile reunite în *Gândirea slabă* este tocmai o gândire ce își asumă o anume limitare, ea este fără putere, respinge pretenția de a fi puternică, pătrunzătoare în chip absolut, în mod intenționat, asumat. Nu este nicicum vorba de o lipsă a înțelegerii în acest caz, ci doar de o asumare a limitelor înțelegerii noastre.

[36] Giampiero Comolli, „Când peste satul troienit apare în tăcere castelul", în Gianni Vattimo și Pier Aldo Rovatti (ed.), *Gândirea slabă,* trad. Ștefania Mincu, Pontica, Constanța, 1998, p. 185.

primește în ea inenarabilul și astfel narațiunea nu se dă ca o soluție a unei enigme a lumii, ci ea ajunge să se epuizeze ca un lucru aparținând lumii. Prin această etalare a sa, ea se arată pentru a ne lăsa pe noi să o vedem[37].

Propensiunea narativă se identifică cu labirintul sisific al lui Samsa, acest labirint este imitat de narațiune. Aici ia naștere acea limbă narantă „în momentul în care propensiunea narativă înclină să primească în ea inenearabilul"[38]. Astfel că acest inenanrabil narat al lui Kafka este însăși această condiție a lui Samsa (de care am arătat mai sus, Samsa nu este conștient), ce-l face să se jertfească pentru familia sa până la epuizare. Condiția aceasta, vedem spre finalul povestirii, îi aduce și ieșirea din joc, anume sfârșitul său, primit de altfel cu încântare de către familia sa. Kafka reușește să ne sustragă acest detaliu, concentrând atenția asupra poveștii înfiorătoare prin care trece personajul principal, însă tocmai acest furt al atenției noastre ne scoate din ascundere inenarabilul, tocmai această ignorare a tainei face taina să apară.

Revenind la analiza lui Nabokov, acesta respinge interpretările asupra operelor lui Kafka ca alegorii – interpretare respinsă și de Heinz Politzer, care o numește „rău originar"[39]. Un motiv recurent în opera kafkiană observat de Nabokov este cel al inversiunii și poate fi cu ușurință regăsit și în *Metamorfoza* lui Kafka. Chiar din primele pagini ni se spune cum Samsa a trebuit să se angajeze comis-voiajor pentru a plăti datoriile tatălui său, astfel, aici intervine o inversiune, tatăl care începe din poziția de cap al familiei, decade, fiind înlocuit de Samsa, pentru ca în final, să își revendice figura patriarhului autoritar, alungându-i pe chiriași după moartea fiului. Un alt exemplu ce marchează începutul și sfârșitul povestirii este faptul că familia era dependentă de Samsa, iar spre final, Samsa devine el dependent

[37] *Ibidem.*

[38] *Ibidem.*

[39] Filippo Costa, „Omul fără identitate a lui Franz Kafka", p. 192.

de ei: pentru hrană, curățenie și toleranță – pentru a locui în camera sa.

După cum am spus mai sus, personajul lui Kafka nu își dă seama de sine, nu trece printr-un proces, printr-un parcurs, și devine un altul. Deși aparent putem crede asta, căci ni se pune în scenă transformarea lui Samsa cât mai fidelă într-un gândac și pierderea identității sale umane. Devine tot mai greu pentru el să vorbească, spre exemplu, să mănânce; începe să se comporte tot mai mult ca o insectă și nu ca un om. Însă această atitudine ce ne lasă să credem că trece printr-un proces ne fură de fapt, ne ascunde faptul că Samsa rămâne același, își face aceleași griji până la final, pentru el nu se schimbă nimic. Aici am putea vedea paralela pe care o face Nabokov în prelegerea sa, în care comentează această îndepărtare a sa de umanitatea familiei sale de fapt ca pe o inversiune, ei devin tot mai gândaci[40], iar Samsa este de fapt cel uman, capabil să vadă adevărul dezvoalat. El este un personaj deja conturat, deja finit, „individul este deja identitate, e împlinit în el însuși”[41]. „Pentru Kafka devenitul, punctul de plecare al unui drum care poate fi numai regresiv este punctul de împlinire la infinit, ideea diriguitoare pentru progres”[42]. Astfel, ne spune Filippo Costa în articolul său „Omul fără identitate al lui Franz Kafka”, omul lui Kafka este cel fără identitate, neputând să crească, el este doar un sens neutru al unei împliniri deja întâmplate, și astfel, neputând să crească, neputând să se aibă, omul său nu se poate pierde, nu poate muri. Moartea personajelor sale este doar revelarea non-identității inițiale[43].

Astfel omul lui Kafka, omul fără identitate, nu se anulează și nu se afirmă, este o proiecție a propriei posibilități, a identității pierdute, iar acestea nu pot avea loc decât în noaptea scriiturii căci

---

[40] Vladimir Nabokov, *Lectures on Literature,* p. 261.

[41] Filippo Costa, „Omul fără identitate a lui Franz Kafka”, p. 209.

[42] *Ibidem,* p. 208.

[43] *Ibidem,* p. 209.

Kafka vede noaptea ca pe o evadare, un vis în care acesta se refugiază, nu este noaptea lui personală „ci momentul contactului său celui mai important cu omenirea aflată în situația, și ea nocturnă, a non-existenței, a non-evenimentului, a non-vieții”[44]. Asemeni lui Hölderlin în poezia sa *Pâine și vin,* noaptea le permite oamenilor să uite de corvoada zilnică și să între în starea dyonisiacă ce face cu putință rememorarea, amintirea timpurilor trecute. Poetul ia cuvântul și îl traduce oamenilor – este gata să accepte orice aduce noaptea. Noaptea poetului este existența suspendată „a întregii omeniri care nu mai cere comunicarea”[45].

Însă *ustensilul* cel mai de preț al poetului este cuvântul său. Discursul uman, este *logos* pentru că este conectat cu ordinea constituantă a lucrurilor. Deși omul nu constituie ordinea lucrurilor el este martorul ei – fără această ordine a lucrurilor nu am avea nimic de dezvăluit. Acest *logos* este un raport, o tensiune între cel ce rostește și însuși logosul[46]. *Logos-ul* este cel ce face cu putință ieșirea la iveală a jocului dintre ascundere și dez-ascundere, el joacă vizibilul și invizibilul. Ascultăm *logos-ul* și astfel ascultăm invizibilul. El este puntea ce leagă invizibilul și vizibilul, este cel ce face cu putință interpretarea, contemplarea, speculația atât de specifice unei gândiri de-potențată. El este cel ce se resimte în inenanarbil, este cel ce ne vorbește în această tăcere ce ne-o spune invizibilul.

Lucrările lui Kafka rămân deschise intervenției interpretative a cititorului; personajele sale nu au conștiința faptului de fi prizoniere, ele sunt lipsite de orice închisoare, și astfel „omului nu-i mai rămâne decât regresiunea în insectă, în acel alt-sine în sine însuși în care se dizolvă identitatea subiectului narant ca atare[47]. Personajele lui Kafka sunt recunoscute fără a fi judecate, Samsa nu se recunoaște,

---

[44] Ibidem, p. 212.

[45] Filippo Costa, „Omul fără identitate a lui Franz Kafka”, p. 213.

[46] Anita Drella, „Ieșirea la iveală a ființei ființării în armonii clasice”, în *Revista de filosofie,* nr. 5, 2021, p. 619.

[47] *Ibidem,* p. 222.

nu se justifică, nu se salvează dar îi recunoaște pe ceilalți narându-i și fără a-i judeca.

„Interpretarea posibilă se înscrie ca parte constitutivă în țesătura textului de interpretat”[48], textele lui Kafka au fost puse în lumină și disecate de nenumărate ori atât într-o manieră filosofică (aici cele mai relevante interpretări sunt cele ale lui Walter Benjamin, Gilles Deleuze și a lui Felix Guattari) cât și într-o manieră critic-literară (cea a lui Vladimir Nabokov), însă consider că o abordare specifică unei gândiri slăbite este mult mai apropiată de rațiunile și modul de a gândi ale lui Kafka. „Ivirea neașteptată a unei interpretări sistematic deviante este de fapt aceea care face ca nucleul textual să fie deschis din punct de vedere semnificativ interpretării”[49]. Scopul lui Nabokov, al lui Costa și Comolli este de a deschide din punct de vedere al interpretării textul, de a-l lăsa să fie privit din diferite unghere, să fie despicat la nesfârșit. Astfel de abordări evită închiderea gândirii și stabilirea unor adevăruri ultime ce fac textul să devină rigid, fără carne. O interpretare în viziunea celor din urmă menționați învăluie textul într-un mister specific creației nocturne mult preferate de Kafka.

Anita C. Drella

## Bibliografie

Comolli, Giampiero, „Când peste satul troienit apare în tăcere castelul”, în Gianni Vattimo și Pier Aldo Rovatti (ed.), *Gîndirea slabă,* trad. Ștefania Mincu, Pontica, Constanța, 1998, pp. 165–190.

Costa, Filippo, „Omul fără identitate a lui Franz Kafka”, în Gianni Vattimo și Pier Aldo Rovatti (ed.), *Gândirea slabă,* trad. Ștefania Mincu, Constanța, Pontica, 1998, pp. 191–222.

Deleuze, Gilles & Guattari, Felix, *Toward a Minor Literature,* Univeristy of Minnesota Press, Minneapolis, 1986.

[48] Filippo Costa, „Omul fără identitate a lui Franz Kafka”, p. 196.

[49] *Ibidem.*

Drella, Anita, *Ieșirea la iveală a ființei ființării în armonii clasice,* Revista de filosofie, nr. 5, 2021.

Geier, Ted, *Kafka's Nonhuman Form: Troubling the Boundaries of the Kafkaesque,* Palgrave Macmillan, Londra, 2016.

Grama, Sebastian, *Note pentru o fenomenologie a eranței,* Editura Universității din București, București, 2008.

Kafka, Franz, *Metamorfoza: integrala prozei antume,* trad. Mircea Ivănescu, Humanitas, București, 2019.

Nabokov, Vladimir, *Lectures on Literature,* Harcourt Brace Jovanovich, San Diego, 1982.

Schuman, Rebecca, *Kafka and Wittgenstein: The Case for an Analytic Modernism,* Northwestern University Press, Evanston, 2015.

Shakespeare, William, *Regele Lear,* trad. Margarita Miller-Verghi, Minerva, București, 1911.

Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus,* trad. M. Dumitru și M. Flonta, Humanitas, București, 2001.

## – V –

**Iolanda Anastasiei**

Iolanda Anastasiei (n. 1993) este în prezent asistent univ. dr. la Universitatea de Artă și Design din Cluj-Napoca. A obținut licența în arte plastice la Universitatea de Artă și Design din Cluj-Napoca (2015), masteratul în filosofie, cultură și comunicare la Universitatea Babeș-Bolyai din Cluj-Napoca (2017), iar în 2015 a beneficiat de o bursă Erasmus la École européenne supérieure de l'image din Angoulême. În anul 2022 a obținut titlul de doctor în filosofie la Universitatea Babeș-Bolyai. A publicat mai multe articole în domeniile ei de interes și activitate: istoria și filosofia artei, estetică, practici și politici culturale și artistice.

# De la experiența estetică la experiența participativă a publicului în galeriile contemporane

Lucrarea de față presupune o cercetare a efectului produs de galeria contemporană, înțeleasă ca mediu estetic, în receptarea lucrărilor de artă de către public. Mai exact, va fi supusă unei analize maniera în care un context artistic de expunere generează un anumit tip de experiență estetică a privitorului, ce în anumite cazuri nu mai este doar un privitor pasiv; el devine o parte integrantă a operei de artă prin participarea sa la invitația artistului. Ceea ce a condus spre o asemenea problematizare a experienței estetice a publicului în galeria contemporană, rezidă dintr-o cercetare personală anterioară, în urma căreia am constat că există, concomitent, o influență dinspre modului de integrare a obiectelor/fenomenelor artistice înspre spațiul galeriei. În consecință, ele pot căpăta o nouă valență estetică și interpretativă în ochii „privitorilor".

Un liant important între ideea de galerie ca un context de generare a unui discurs al artistului și galeria ca mediu propice al declanșării unei experiențe estetice, îl reprezintă faptul că galeria nu este

doar un spațiu neutru unde regăsim un privitor complet absent și detașat. O bună perioadă, și încă mai persistă în conștiința colectivă, galeria *white cube* a fost asociată cu un spațiu expozițional în care arta putea fi experimentată de către public într-o formă intelectuală sau spirituală detașată, și nu într-o formă efectiv fizică. Mai ales odată cu apariția unor forme și fenomene de artă experimentală ca *performance, happening,* arta conceptuală, instalația, și multe altele, nu mai putem privi spațiul galeriei ca un spațiu neutru. Aparent, el pare ca o pagină albă goală, însă poartă în sinea sa o încărcătură culturală și o întreagă tradiție a evoluției artei. Pe această direcție Brian O'Doherty ajunge la următoarea concluzie: „Treptat, galeria a fost înzestrată cu conștiință … Soluția *white cube* devine artă ca potențialitate, iar spațiul său închis un mediu alchimic. Ceea ce e depozitat aici devine artă, înlăturată sau înlocuită periodic. Să fie galeria goală, acum ocupată de acel spațiu elastic pe care îl putem identifica cu Mintea, marea invenție a modernismului?"[1]. În continuarea acestei idei, autorul observă[2] că galeria este un micro-context ce absoarbe din macro-contextul numit: oraș, străzi, bani, afaceri. Tot referitor la *white cube* el mai sesizează un aspect legat de influența esteticii spațiului, și anume că tinde să elimine publicul ca individualitate. Mai precis, acesta se referă la un moment în care noi, în calitate de vizitatori ce trecem pragul galeriilor *white cube,* tindem să ne adaptăm la rigorile estetice și instituționale ale acestui tip de spațiu și să ne auto-percepem în termeni extrem de generali. Un exemplu ar fi faptul că estetica *white cube*-ului (absența ferestrelor, a luminii naturale, spațiul alb imaculat) induce adeseori publicului o senzație de ostilitate în raport cu mediul. O asemenea senzație este plusată și de miza instituțională a galerie și, uneori, împărțirea nedemocratică a publicului pe ierarhii. Altfel sunt tratați colecționarii, dealerii și potențialii co-

[1] Brian O'Doherty, *Inside the White Cube, The Ideology of the Gallery Space,* The Lapis Press, Santa Monica, San Francisco, 1976, 1986, p. 87.

[2] *Ibid.*

laboratori, spre deosebire de persoanele care doar frecventează expoziții de dragul cunoașterii și al plăcerii, sau ca o simplă formă de destindere cotidiană.

Privind galeria de artă ca un mediu cu conținut estetic și cu un efect direct în experiența estetică a publicului lumii artei, în cele ce urmează vom aprofunda următoarele întrebări: ce efect are mediul de expunere al galeriei asupra experienței noastre estetice? Poate fi unul din factorii declanșatori ai acesteia? Dacă da, atunci este posibilă extinderea a domeniului experienței estetice a publicului prin angajarea sa directă într-o expoziție? Poate include experiența estetică o dimensiune participativă?

Pentru a înțelege implicațiile estetice ale spațiului galeriei asupra experienței publicului, dar și viceversa, un punct de sprijin îl reprezintă utilizarea conceptelor de *environmental aesthetics*[3] (estetica mediului) și *aesthetic engagement*[4] (angajamentul estetic) în maniera abordării lui Arnold Berleant. Acesta vorbește despre mediu nu doar ca un spațiu fizic propriu-zis ce conține o încărcătură estetică, ci înțelege spațiul ca un mediu social privit ca un întreg, ca o comuniune interdependentă între oameni și loc. Conceptul de *environmental aesthetics* poate fi util în cazul de față dacă percepem galeria ca un mediu în care publicul este implicat direct, iar experiența sa estetică nu este una pur vizuală, ci stimulează toate celelalte simțuri. Cât despre angajamentul estetic, el ne poate ajuta să înțelegem procesul prin care spectatorul poate lua parte activ în determinarea propriei experiențe estetice, nu doar mediul sau lucrarea de artă contribuind la aceasta. Din dorința de a exemplifica aceste două concepte formulate de Arnold Berleant, dar și pentru a demonstra ipoteza textului de față, voi introduce în a doua parte a lucrării o exemplificare ce vi-

[3] Arnold Berleant, *The Aesthetics of Environment*, Temple University Press, Philadelphia, 1992, pp. 12–13.

[4] Arnold Berleant, *Art and Engagement*, Temple University Press, Philadelphia, 1991, p. 26.

zează experiența participativă a publicului în galeriile contemporane. Este vorba de lucrarea *Your sun machine* (1997) a lui Olafur Eliasson expusă la Marc Foxx Gallery în Los Angeles.

O dată cu anii '60 asistăm la un flux al mișcărilor artistice inovative ce par să înglobeze tot mai mult în procesul de creație contribuția publicului. Astfel regăsim *performance*-uri, instalații, *happening*-uri, dar și lucrări ce ne conduc spre abordări mai tradiționale (pictură, sculptură) care implică această dimensiune participativă a publicului. Claire Bishop pune acest fenomen de angajare fizică a privitorului în opera de artă pe seama boom-ului tehnologic și a segmentării *medium-specific art*[5] în anii 1960. Acest cadru se amplifică și mai mult la începutul anilor '90, fapt ce îl determină pe Nicolas Bourriaud să formuleze conceptul său de „estetică relațională"[6]. Însă, în cadrul acestei cercetări, nu va fi folosită ca metodă de lucru noțiunea de estetică relațională a lui Bourriaud care insistă pe „sfera relațiilor umane ca loc al operei de artă"[7]. Cu toate că atât opera de artă cât și galeria în sine presupun această dimensiune relațională, pentru studiul propus sunt mai adecvate conceptele de *environmental aesthetics* și *aesthetic engagement* ale lui Arnold Berleant. Ele includ la rândul lor estetica relațională, dar merg mult mai departe spre a aprofunda experiența estetică pornind de la ideea de angajament al privitorului implicat.

---

[5] Claire Bishop, *Participation, Documents of Contemporary Art,* Whitechapel London The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 2006, p. 10.

[6] „Estetica relațională este teoria estetică ce constă în judecarea operelor de artă în funcție de relațiile interumane pe care acestea le figurează, produc sau suscită", în Nicolas Bourriaud, *Estetica relațională, Postproducție,* trad. Cristian Nae, Idea, Cluj-Napoca, 2007, p. 83.

[7] Nicolas Bourriaud, *Estetica relațională, Postproducție,* trad. Cristian Nae, Idea, Cluj-Napoca, 2007, p. 35.

## § 1. Problema experimentării „spațiului" artelor vizuale

Ideea de artă participativă este mai veche și o vom putea regăsi și în cazul suprarealiștilor și al lui Marcel Duchamp în *Exposition Internationale du Surréalism* din 1938[8]. Din punct de vedere cronologic, Arnold Berleant merge și mai în trecut când dorește să repereze primele forme de experiență participativă în cadrul esteticii și al istoriei artei. El consideră că există căi de participare estetică până și în cele mai tradiționale stiluri de artă precum pictura clasică, deoarece și aprecierea acestora necesită un efort de înțelegere a privitorului prin puterea imaginației. Chiar și într-un act contemplativ, dezinteresat în fața unei opere de artă plastică, Berleant susține că privitorul, de fapt, contribuie la constituirea acesteia prin capacitatea proprie de a completa spațiul pictural cu ajutorul percepției și al imaginației. Ca exemplificare a experienței participative, dar de această dată într-un cadru al picturii tradiționale, într-un mod aparent paradoxal el face trimitere la peisaj. În cazul peisajului, conform lui Berleant: „Participarea transformă ceea ce poate apărea ca o pastorală îndepărtată și blândă într-o scenă activă care necesită implicarea privitorului pentru a o face completă."[9].

Fenomenologul introduce dimensiunea participativă într-o operă de artă, contrar tradiției esteticii de până la Kant, inclusiv prin trimiterea la elementele formale ale unui peisaj: linie, pată, culoare, textură, lumină, volum. În concepția sa, aceste principii de limbaj plastic vin în completarea aprecierii participative, întrucât capacitățile și

[8] Lucrarea expusă de Duchamp în 1938, la expoziția *Exposition Internationale du Surréalism,* dar și instalația *Mile of String* realizată pentru expoziția *First Papers of Surrealism din 1942* includeau în mod direct participarea publicului, punându-l în diferite ipostaze, unele destul de provocatoare și incomode pe alocuri. Aceste inițiative ale lui Marcel Duchamp ar putea trece ca fiind printre primele momente din istoria artei vizuale când publicul este cooptat să contribuie la configurarea expoziției.

[9] Arnold Berleant, *Art and Engagement,* pp. 54–55.

forța de percepție ale privitorului îl introduc într-un proces de colaborare cu elementele formale în cauză, pentru a putea înțelege și aprecia lucrarea de artă[10]. Însă, pe lângă linie, formă, culoare, lumină, volum, etc., aceste noțiuni ce țin mai degrabă de teoria artei ca formă, Arnold Berleant acordă o deosebită atenție problemei spațiului. Din punctul său de vedere, în orice formă de artă vizuală, nu doar într-un tablou ce reprezintă un peisaj, spațiul este o trăsătură a fiecărei lucrări. Mai mult, se pronunță el, inclusiv ideea de apreciere dezinteresată „este exprimată în mod obișnuit prin metafora spațială a distanței"[11] dintre privitor și obiectul apreciat. Referitor la spațiu, concluzia ce o urmărește Arnold Berleant este cea conform căreia conceptul de spațiu a suferit modificări profunde de-a lungul timpului datorită dezvoltării tehnologice, atât în știință cât și în filozofie, iar aceste modificări au avut consecințe asupra percepției noastre estetice. Dacă e să extrapolăm, inclusiv felul în care percepem acum spațiul expozițional al galeriei contemporane stă sub semnul acestor schimbări inevitabile care survin odată cu progresul științific, dar și cel socio-cultural.

Un reper important în acest sens, anterior conceptualizării asupra spațiului a lui Berleant, este lucrarea din 1991, *The Production of Space,* a lui Henri Lefebvre. Acesta introduce ideea conform căreia spațiul este produs în mod social[12]. Analiza sa asupra constituirii spațiului a inclus o perspectivă istorică cu privire la felul în care experiența spațiului s-a schimbat de-a lungul timpului în funcție de circumstanțele sociale. Conform lui Lefebvre, până în perioada medievală, concepte precum spațiul și timpul au fost experimentate prin condițiile locale existente; timpul și distanța erau percepute în funcție de capacitatea (limitele) corpului. Abia odată cu Renașterea, sistemele matematice s-au dezvoltat și au permis spațiului să se

[10] *Ibid.*

[11] *Ibid.,* p. 55.

[12] Henri Lefebvre, *The Production of Space,* trad. engl. Donald Nicholson-Smith, Blackwell, Oxford UK &Cambridge USA, 1991, p. 290.

spargă în unități fixe, stabilind astfel un sistem abstract care să permită măsurarea exactă și locația. Mai concret, Henri Lefebvre susține că spațiul abstract, produs și perpetuat prin grile, planuri și programe, este utilizat și dominat de sistemul capitalist de producție. Autorul sugerează că spațiul și timpul produse social sunt ținute în loc (măsurate) prin politici administrative, convenții sociale și sisteme tehnologice, în așa fel încât în fiecare zi când oamenii se trezesc datorită alarmei, merg la lucru, plătesc facturi și au diverse activități de relaxare, acest sistem al spațiului și timpului este perpetuat și reprodus[13].

Înainte de a trece efectiv la analiza privind maniera de angajare a publicului în cadrul expozițiilor și efectul propriu-zis al contextului asupra experienței estetice, este nevoie să observăm în ce măsură spațiul propriu-zis al galerie de artă se manifestă ca un mediu propice declanșării experienței estetice. Cu toate că galeria contemporană prezintă o estetică proprie ce tinde să influențeze conținutul artistic dar și modul în care îl percepem, nu toate experiențele membrilor publicului în raport cu aceasta vor trece drept experiență estetică. Dacă facem apel la teoriile instituționale unde galeria este o organizație a lumii artei, tendința e să ne așteptăm ca aceasta să ne deschidă orizontul spre o experiență estetică și intelectuală aparte. Când pătrundem într-un muzeu sau o galerie de artă, știm din start că avem de-a face cu obiecte sau fenomene artistice. Însă, nu rare vor fi momentele în galeriile contemporane când așteptările noastre nu vor fi bifate, iar asta de pe premisa că, uneori, nu înțelegem intenția din spatele expoziției sau forma prezentarea lor este una mult prea eclectică. O altă situație este cea în care putem aprecia efortul artistului și întreg corpusul expoziției ca fiind ingenios, provocator din punct de vedere intelectual, dar care să nu ne transmită în fond o

[13] *Ibid.*

emoție estetică în sensul propriu al termenului. De aceea, în următoarea etapă ne vom raporta la galerie ca la un mediu estetic în maniera celui descris de Arnold Berleant.

În volumul intitulat *The Aesthetic of Human Environments*[14], coordonat de către Arnold Berleant împreună cu Allen Carlson, intenția este de a lărgi sfera a ceea ce înseamnă mediu estetic. Dacă într-o antologie anterioară, *The Aesthetics of Natural Environments*[15], miza celor doi autori era de a înțelege mediile naturale (spre exemplu peisaje aparent neatinse de om sau zone rurale idilice), în volumul de față cei doi aduc în discuție problema mediilor afectate direct de factorul uman și contribuția acestuia la ceea ce presupune un mediu estetic. Scopul este cel de a extinde sfera domeniului esteticii și de a o apropia de cotidian. Însă, în cazul textului de față, ne vom opri doar asupra conceptului de „mediu estetic", perceput ca mediu construit uman.

În concepția lui Berleant, inclusiv peisajele naturale idilice stau sub semnul constructului și influenței umane, și își lasă amprenta în estetica acestora. Însăși idea de mediu este percepută ca un construct uman cu multiple înțelesuri[16]. În ceea ce privește mediul estetic acesta este înscris în ideea unui ecosistem ce cuprinde: „o dimensiune socială, culturală, cognitivă și un context perceptual al experienței sau întregul lumii vieții"[17]. Practic, mediul estetic se fondează pe baza tuturor factorilor menționați. Asemenea dimensiuni ale ecosistemului, despre care vorbește Berleant, sunt interconectate și se influențează reciproc transformând lumea naturală într-una artificială și cea umană într-una naturală. Dată fiind relația dintre cele două universuri, esteticul nu mai apare doar ca ceva plăcut din punct de

[14] Arnold Berleant & Allen Carlosn, *The Aesthetic of Human Environments,* pp. 13–14.
[15] *Ibidem,* p. 11.
[16] *Ibidem,* p. 14.
[17] *Ibid.*

vedere vizual. Inevitabil, consideră Arnold Berleant[18], există o contribuție majoră a mediului în experiența estetică a celor ce îl percep.

Dacă ținem cont de perspectiva lui Berleant, experiența estetică în raport cu mediul nu mai poate fi limitată doar la sentimentul de plăcere. Chiar dacă acesta nu omite tradiția filosofică ce susține că aprecierea estetică presupune percepția în general prin simțuri, Berleant include mai mulți factori ai sistemului perceptual când discutăm de experiența noastră estetică în raport cu un mediu. În acești factori perceptuali regăsim în primul rând spațiul, urmat de: „masă, volum, timp, mișcare, culoare, lumină, miros, sunet, tactilitate, kinesthesie, pattern, ordine, informație și înțeles”[19]. Prin urmare, experiența estetică generată de un mediu rezidă într-o implicare constantă și activă (Berleant insistă pe acest ultim termen) din punct de vedere sinestezic a tuturor modalităților senzoriale și cognitive de percepție. Datorită solicitărilor senzoriale și cognitive, receptorul este implicat la un nivel corporal, fapt ce duce la o conștientizare sporită asociată cu experiența estetică. Prin urmare, spune Arnold Berleant: „Estetica mediului este investigarea experienței mediului și a valorii imediate și intrinseci a dimensiunilor sale perceptive și cognitive”[20].

Dacă luăm în considerare definiția lui Berleant în ceea ce privește estetica mediului, putem remarca cum natura nu mai este conceptul principal al acesteia, ci noțiunea de mediu în sine devine miza. Astfel, asistăm la un fenomen de prioritizare a ideii de mediu în fața naturii. Estetica mediului are ca scop extinderea viziunii noastre asupra naturii pentru a lăsa calea deschisă aprecierii mediilor construite și influențate uman, care nu exclud la rândul mediile naturale, ci vin continuitatea și completarea acestora. Așadar, în acest sens extins al conceptului, o parte esențială o ocupă inevitabil locul și oamenii.

---

[18] *Ibid.*

[19] *Ibid.,* p. 16.

[20] *Ibid.,* p. 16.

Conform Samanthei Clark, care realizează un studiu cu privire la relația dintre arta contemporană și estetica mediului, dacă privim „estetica mediului"[21] a lui Berleant ca o estetică socială, aceasta poate fi limitată doar de dorința noastră de a participa. Pornind de la această concepție, Samantha Clark consideră că și în lumea artei experiența estetică survine în funcție de disponibilitatea noastră de a lua parte la practicile artistice contemporane, practici care nu ne oferă neapărat un cadru confortabil pentru declanșarea experienței estetice. Asemenea cadre nefamiliare, consideră aceasta, tind de fapt să ne conducă către o implicare dinamică și mai activă în relație cu opera și întreg contextul său de expunere. Autoarea pledează pentru utilizarea viziunii lui Arnold Berleant, deoarece aduce în discuție posibilitatea unei experiențe estetice în cazul relațiilor sociale, iar asta generează apariția unei „estetici contextuale"[22]. Deoarece ideea de „estetică a mediului" este înțeleasă ca un context de formare al experienței estetice ce include un privitor activ, implicat, aceasta se poate aplica, potrivit Samanthei Clark, mai ales practicilor artistice participative. Criteriile de declanșare a unui experiențe estetice ca cea descrisă de Berleant, ce devin aplicabile și zonei participative din artă, sunt identificate ca fiind următoarele: o calitate deschisă și nonjudicativă a atenției, gândirea și imaginația, disponibilitatea înspre un schimb dinamic, prospețimea și simțul noilor posibilități[23].

În opinia lui Arnold Berleant, și mediul artei, care include în dimensiunea sa instituțiile și organizațiile artistice cu tot ceea ce presupun ca spațiu fizic și relații sociale, se manifestă ca un mediu (natural) estetic. Conform acestuia: „«Mediul» circumscrie mediul și îl transformă într-un obiect delimitat ca oricare altul, incluzând obiectele de artă, și la care putem să ne gândim și de care putem să ne

[21] Samantha Clark, „Contemporary Art and Environmental Aesthetics", în *Environmental Values,* Vol. 19, No. 3, 2010, The White Horse Press, Cambridge, p. 367.

[22] *Ibid.,* p. 369.

[23] *Ibid.*

ocupăm de parcă ar fi în afara noastră și independent de noi înșine"[24]. În acest caz, conceptul de mediu presupune un construct complex, nu doar un simplu spațiu fizic, deoarece include percepția noastră asupra sa, ideile și activitățile interiorului său, alături de rânduiala socială și culturală la care luăm parte zilnic. Un astfel de ansamblu integral are, la rândul său, o trăsătură fundamental estetică și de aceea este numit mediu estetic. Iar mediul la care trimite Berleant (care poate fi și lumea artei deopotrivă[25]), include dimensiunea relațiilor sociale în experiența estetică.

Din moment ce în arta contemporană există situații în care privitorul devine participant și se alătură artistului într-un context estetic ori devine creator la rândul său, Arnold Berleant propune prin conceptele de *environmental aesthetics* și *aesthetics of engagement,* o regândire în sens filosofic a convențiilor esteticii. El insistă pe faptul că, astăzi avem nevoie de „o relatare teoretică care descrie și explică modul în care participăm activ la tărâmul artei, o estetică a implicării"[26]. Având în vedere acest cadru conceptual, în cele ce urmează, vom analiza experiența participativă a publicului în galeriile contemporane prin prisma conceptului de *aesthetics of engagement.* Vom trata contextul galeriei ca un mediu estetic, atât în maniera celui definit de Berleant, cât și în ideea unui mediu ce inevitabil deține o încărcătură estetică datorită înglobării obiectelor artistice.

## § 2. Galeria ca mediu estetic (amplificări și îngrădiri)

Ca organizație artistică ce împrumută uneori modele de organizare de la alte sisteme artistice ale lumii artei, galeria contemporană creează la rândul său impresia unei ierarhii fondată pe structuri sociale.

---

[24] Arnold Berleant, „Art, Environment, and the Shape of Experience", în *Environment and the Arts; Perspectives on Art and Environment,* Editor Aldershot: Ashgate, 2002, p. 5.

[25] *Ibid.,* p. 9.

[26] *Ibid.,* p. 4.

Prin urmare, distribuția puterii într-o asemenea organizație artistică ajunge să se reflecte asupra galeriei ca mediu estetic, dar și asupra vizitatorilor săi, prin felul în care aceștia experimentează lucrările de artă dintr-un asemenea cadru. Începând cu anii '90, când arta e privită din ce în ce mai mult ca o consecință a relațiilor din lumea artei, galeriile optează tot mai mult pentru proiecte artistice care vizează calitatea experienței umane. Efortul unei galerii de a coopta un vizitator să se conecteze la o anumită expoziție pentru a avea o experiență estetică aparte, uneori dă greș. Dacă privim galeria ca un mediu estetic în sensul celui propus de Arnold Berleant, implicarea publicului depinde foarte mult de deschiderea și disponibilitatea sa și de felul în care oamenii percep în sens fizic dar și simbolic spațiul respectiv. Faptul că ceea ce înțelegem noi prin mediu estetic se extinde și devine o provocare în arta contemporană, aduce în discuție și problema experienței apreciative în corelație cu implicarea noastră. Dacă ne referim la această experiență apreciativă, noțiunea de mediu (estetic) corelată cu galeria de artă, ar corespunde ideilor de: „atmosferă", „împrejurimi" sau „condiții"[27]. Astfel, putem vorbi de spațiul galeriei ca de un mediu contextual. El conține în sinea sa o dimensiune estetică datorită designului său, cel mai adesea *white cube,* dar mai ales prin prisma obiectelor/fenomenelor de artă pe care le pune la dispoziție publicului.

Galeria privită ca un mediu estetic păstrează prin dimensiunea sa de structură apartenentă la lumea artei acea „atmosferă de teorie artistică"[28] de care vorbea Arthur Danto. Galeria facilitează o asemenea atmosferă bazată pe cunoștințe de istoria artei, fiind un context de prezentare și interpretare al operelor de artă, dar și un loc al relaționării și intersubiectivității. De asemenea, ca mediu totalmente

[27] Kaisa Mäki-Petäjä, *Aesthetic Engagement in Museum Exhibitions,* Jyväskylän Yliopisto, Humanities, Department of art and Culture Studies, University of Jyväskylä, Finlanda, 2014, p. 35.

[28] Arthur Danto, „The Artworld", în *The Journal of Philosophy,* Vol. 61, No. 19, American Philosophical Association, 1964, p. 580.

uman, ea este afectată atât la nivel organizațional cât și estetic de ierarhiile din lumea artei și de agenții săi (galerist, artist, curator, colecționar), însă și publicul care îi calcă pragul, prin intenționalitate, lasă o amprentă asupra sa. De cele mai multe ori schimbul între mediul galeriei și ceilalți este bazat pe reciprocitate, deoarece galeria ca mediu estetic se constituie pe relațiile sociale din interiorul său.

Conceptul de angajament estetic formulat de Arnold Berleant ar putea fi util în cazul de față pentru a vedea care este legătura dintre experiența estetică și cea participativă a publicului în galeriile contemporane. În lumea artei, publicul este împărțit pe anumite trepte sociale, fapt ce duce la o contribuție diferită a acestuia în funcție de categoriile în care se împarte: putem avea un public involuntar, un public interesat care participă constant la vernisaje și frecventează anumite spații artistice, și nu în ultimul rând, există publicul care deține o putere simbolică și financiară, un segment limitat care reușește să traseze noile direcții în arta contemporană, colecționarii. În cazul galeriei, aceste categorii de public coexistă cu anumite ocazii.

Arnold Berleant ajunge la ideea de angajament estetic ca la o necesitate a faptului că astăzi, în arta contemporană mai ales, avem de-a face cu forme de artă care se adresează în special publicului pentru a-l coopta la creația finală. Cu toate astea, am văzut că Berleant găsește o formă de angajament estetic a privitorului chiar și în cazul peisajelor clasice. Chiar și în literatură putem remarca fenomenul de artă participativă, iar aici avem cazul arhicunoscut al lui Charles Dickens, care și-a început succesul literar publicându-și în serie nuvelele în „The Pickwick Papers". De ce scrierile lui Dickens se încadrează în zona de artă participativă? Pentru că autorul mergea incognito în diferite spații publice și se consulta cu cititorii săi, modificând ulterior povestea în funcție dorințele acestora. Practic, ficțiunile sale prindeau contur în funcție de dorințele cititorilor. Și ei scriau, într-un mod indirect, la texte ca *David Copperfield* sau *Marile*

*speranțe*[29]. Modele de artă participativă vom găsi și în teatru prin Teatrul Cruzimii[30] al lui Antonin Artaud ca o formă de katharsis, de purificare a audienței sau, și mai explicit, la Grotowski. Cel din urmă a căutat să depășească granița dintre performer și spectator.

În domeniul vizualului, arta participativă, este rezultatul cooptării publicului în procesul creativ, care participă la aspectul finala al operei prin interacțiunea fizică dar și intelectuală cu aceasta[31]. Astfel, spectatorul nu mai situează doar pe o poziție de observator care contemplă lucrarea, ci devine un factor activ și constituent al acesteia. Dacă luăm în considerare această premisă, experiența estetică a publicului devine una transformativă pentru acesta și nu se mai relevă ca o pură consecință a contemplației și obținerii satisfacției în fața artei. Viziunea lui Arnold Berleant devine una semnificativă în această direcție de a privi lucrurile, deoarece el se desprinde de gândul unei aprecieri detașate. Noțiunea sa de angajament estetic este descrisă ca ceva ce „unește apreciatorul și obiectul apreciat într-o unitate perceptivă"[32]. De aici reies principiile de unitate și continuitate care au ca scop stabilirea unei coerențe între lucrarea de artă și cel ce o apreciază. După cum putem observa, aici ajungem la o contradicție cu gândirea kantiană care tratează experiența estetică ca o apreciere pur subiectivă și dezinteresată, ea nefiind destinată să conducă omul spre cunoașterea realității și a adevărului[33].

Astfel, Berleant pune bazele noțiunii de „angajament estetic" ca o alternativă la conceptul de „apreciere dezinteresată", concept central în tradiția esteticii. Motivul pentru care el își asumă un asemenea demers îl constituie fix formele și fenomenele artistice inovative care

---

[29] Anny Sandrin, „Fragmentation in 'The Pickwick Papers", în *Dickens Studies Annual,* vol. 22, 1993, pp. 21–34.

[30] Jacques Rancière, *The Emancipated Spectator,* Verso, London, New York, 2009, p. 8.

[31] Claire Bishop, *Artificial Hells, Participatory Art and the Politics of Spectatorship,* Verso, Londra, New York, 2012, pp. 1–3.

[32] Arnold Berleant, *Art and Engagement,* p. 46.

[33] *Ibid.,* p. 165.

plasează spectatorul în centrul operei. Berleant corelează ideea de „mediu estetic" cu cea de „angajament" pentru a sublinia caracterul contextual al aprecierii estetice. De aceea, în concepția lui, experiența estetică apare ca o consecință a stimulării tuturor factorilor senzoriali și intelectuali, condiționați doar de mediu și de experiența noastră personală. Gândul unei continuități și unități în estetica definită de Berleant vine în înțelegerea faptului că arta nu este atât de separată de restul activităților umane. El ia drept exemplu lucrările artiștilor deoarece nu sunt rupte de real, de viața lor cotidiană, ci vin ca un rezultat al experienței individuale și colective. Conform acestuia, angajamentul estetic este inevitabil din moment ce: „Percepția estetică este legată de gama de asociații, de semnificații, amintiri și imaginație care marchează toate percepțiile noastre obișnuite; în timp ce experiența estetică face parte din întregul spectru al experienței umane"[34]. În continuare la această frază, Berleant vine cu o completare atenționând că locul în care ne regăsim într-o situație estetică afectează mai extins utilizările personale și sociale ale artei.

În tot acest efort al său de a aduce mai aproape arta de viață de zi cu zi, și viceversa, Arnold Berleant îi este tributar, cu toate că nu o afirmă explicit, lui John Dewey. Dewey trimite în lucrarea sa fundamentală *Art and Experience* la falsa problemă a reducerii experienței doar la experiența noastră subiectivă. Experiența în sine cât și cea estetică nu reies doar din subiectivitate, din moment ce este influențată de mediul natural organic împreună cu lumea socială în care trăim. La Dewey regăsim problema continuității oamenilor în mediul natural alături de integrarea experienței estetice în tot parcursul vieții lor: „În orice moment, o ființă vie este expusă pericolelor din jurul său, și în orice moment trebuie să se bazeze pe ceva din apropierea sa pentru a-și satisface nevoile. Viața sau destinul unei vietăți sunt legate de interschimburile pe care le are cu mediul, nu extern, ci în cel mai intim mod"[35].

---

[34] *Ibid.,* p. 46.

[35] John Dewey, *Art as Experience,* Perigee Book, New York, 1980, p. 14.

Totuși, chiar dacă există o influență vizibilă a filosofiei lui John Dewey asupra lui Arnold Berleant, mai mult sau mai puțin exprimată de acesta, Berleant are o contribuție esențială prin conceptul de angajament estetic. Acest concept aduce cu sine problema existenței unui câmp estetic ca și context al experienței estetice, extinzând deopotrivă căile prin care putem experimenta arta. În intenția sa de a se distanța de ideea de apreciere estetică dezinteresată, Berleant lărgește sfera posibilităților experienței estetice în lumea artei astfel: „arta nu este constituită din obiecte, ci din situații în care se produc experiențe”[36]. Cu atât mai mult, o asemenea concepție este valabilă dacă luăm în calcul întregul fenomen al artei participative. În cazul anumitor situații precum arta participativă, putem observa pe baza celor menționate[37] de Berleant, cum obiectul de artă nu mai este izolat într-un spațiu pentru a-l separa de cel ce îl apreciază. Prin angajamentul estetic, Berleant propune soluția de a înlocui aprecierea dezinteresată cu implicarea și contemplația cu participarea efectivă. Acest lucru se petrece doar prin intermediul *câmpului estetic*[38], care constă în patru aspecte principale ale formării experienței estetice: creativul, obiectivul, apreciativul și performativul. Celor patru aspecte le corespund patru roluri pe care le regăsim în cadrul unei expoziții găzduite de un spațiu de artă: creatorul, obiectul, percepătorul și interpretul. În cazul artei participative, publicul se poate situa în toate cele patru dimensiuni menționate datorită angajamentului estetic. Conform lui Berleant, aceste roluri constitutive ale experienței estetice sunt afectate în mod direct de anumite tradiții istorice, de instituții, forme și practici culturale, dezvoltări tehnologice, și multe alte contexte similare.

---

[36] Arnold Berleant, *Art and Engagement,* p. 46.

[37] *Ibid.,* p. 49.

[38] *Ibid.*

## § 3. Tipologii participative de angajament estetic

Ca organizație a lumii artei, galeria reprezintă un asemenea context fizic dar și social, ce își lasă amprenta asupra experienței estetice a publicului. Dacă e să ținem cont de teoriile lui Arnold Berleant, angajamentul estetic și implicit experiența estetică pot fi condiționate într-o galerie de spațiul propriu zis (în cazul *white cube,* acesta poate da spectatorului o senzație de anxietate), de relațiile sociale dominante (aici poate apărea sentimentul de intrus), de maniera în care sunt dispuse lucrările în expoziție, de intenția artistului și deschiderea ce o lasă publicului, de experiența și cunoașterea efectivă a „privitorului", de deschiderea sa, etc. Chiar și în cazul artei participative, publicul se poate simți stingher dacă nu există o dorință intrinsecă de a se implica. Nivelul de implicare al „spectatorului" este corelat cu experiența subiectivă anterioară în raport cu arta, dar nu numai, și derivă din: așteptări, plăceri, temeri, convingeri sau alte stări și situații individuale. Toate aceste, împreună cu mediul, participă la configurarea experienței estetice. Dacă privim galeria ca un mediu estetic, ea poate avea un impact în experiența estetică a publicului prin ceea ce pune la dispoziție acestuia: obiecte de artă, texturi, stări de spirit, accesarea unor sentimente, anumite valori culturale și intelectuale, plus intuiție. În această idee, arta participativă ar putea fi un facilitator pentru elementele menționate, iar publicul s-ar putea conecta mai ușor la mediul estetic numit galerie.

Pe scurt, un exemplu foarte invocat în acest sens al artei participative, care simplifică conectarea publicului la mediul galeriei, este demersul artistic al lui Rirkrit Tiravanija. Artistul este adeseori invocat în perspectiva unei estetici relaționale, deoarece a creat din interacțiunile sociale o formă de artă. El este arhicunoscut pentru faptul că a servit mâncare thailandeză la expozițiile sale, dar nu ca o simplă formă de socializare la un vernisaj, ci i-a pus acestui act marca de artă cu „A" mare, pentru a aduce arta mai aproape de viața de zi cu

zi. În 2002, la 303 Gallery, Tiravanija a creat o zonă de gătit nonconvențională, mutând birourile și depozitul galeriei în față, rezervând partea din spate a galeriei acestei acțiuni. Acest act artistic al său este privit ca o formă de „erodare «a distincției dintre spațiul instituțional și cel social»"[39]. Ce realizează Rirkrit Tiravanija, este o transgresare a ideii de spațiu, prin modificarea spațiului fizic și instituțional al galerie, până la corodarea formei sale inițiale, pentru acrea un spațiu simbolic al relaționării, cu accentul pus pe participarea publicului.

Un alt caz aparte este cel al lui Olafur Eliasson. Proiectul său de artă participativă, *Your sun machine* (1997), efectuat într-o cheie mai puțin evidentă decât la Rirkrit Tiravanija, este mult mai potrivit pentru ceea ce presupun subtilitățile conceptului de angajament estetic. Olafur Eliasson a ajuns la soluția numită *Your sun machine,* tăind o bucată în formă de cerc din acoperișul denivelat de la Marc Foxx Gallery. Ce s-a întâmplat în urma acestei „operațiuni", a fost ca a doua zi dimineața, razele soarelui să intre prin această gaură și să reflecte pe podeaua galeriei un alt „soare". „Soarele" lui Eliasson a călătorit pe diagonală în funcție de stadiul soarelui de afară iar, odată cu apusul, inevitabil dispărea. „Soarele" creat de Eliasson a devenit obiect de artă doar prin prezența oamenilor în spațiu, care prin percepția lor contribuiau la lucrare dar o și girau. Aspectul acesta rezidă din însăși afirmația artistului:

> „În *Your sun machine* este vorba despre privitor, dar este de fapt foarte complex și se pot urmări mai multe etape. În primul rând, vezi

[39] Renate Dohmen, „Towards a Cosmopolitan Criticality? Relational Aesthetics, Rirkrit Tiravanija and Transnational Encounters with Pad Thai", în *Open Arts Journal,* Issue 1, Summer 2013, pp. 35–46.

> gaura, o absență; apoi vezi ceva care intră în această absență și îl transformi imediat într-un obiect – este o imagine a soarelui sau este soarele în sine."[40]

Nivelul acesta de implicare al publicului, chiar dacă se rezumă la o percepție și o completare prin capacitatea imaginației, amintește de forma de angajament estetic descrisă de Berleant chiar și în picturile peisagiste tradiționale, unde totul pare static. În raport cu lucrarea lui Eliasson conceptul pare și mai adecvat, deoarece acesta are două mize: ca lucrarea să existe prin prezența publicului, și ca oamenii să se racordeze în acel moment la realul din fața lor pentru a-și conștientiza condiția umană.

Pentru Eliasson, în general, subiectul ce apreciază este problema centrală în opera sa, nu neapărat lumina sau apa folosite ca medii de lucru. Ele sunt doar căi de a ajunge la public și de a-l imersa în lumea artistului pentru a o completa și a o face reală. În fond, privitorul devine unul activ în raport cu lucrările lui Olafur Eliasson deoarece, spune acesta: „Pentru fiecare experiență există un set de reguli sau condiții, iar aceste condiții pot fi stabilite de mine sau de spectator, sau de alte persoane"[41]. Dacă extrapolăm, există șanse ca și într-o experiență estetică să ne lovim de anumite condiționări, unele impuse de celălalt, și altele de noi înșine.

## § 4. Concluzii

Prin această lucrare am dorit o aducere în discuție a problemei experienței estetice, pornind de la premisa că ea poate integra o dimen-

---

[40] Olafur Eliasson (interviu), „Without the Viewer There is Nothing": Olafur Eliasson on Positioning the Audience and the Notion of Reality, realizat de *Artspace Editors,* July 27, 2018, https://www.artspace.com/magazine/interviews_features/book_report/without-the-viewer-there-is-nothing-olafur-eliasson-on-positioning-the-audience-and-the-notion-of-55556, site accesat la data de 11.09.2019.

[41] *Ibid.*

siune participativă, în spațiul galeriei privit ca mediu estetic. Conceptele de mediu estetic și angajament estetic ale lui Arnold Berleant s-au dovedit utile în cazul acestei cercetări pentru a demonstra că galeria de artă îndeplinește de la sine criteriile unui mediu estetic, ca macro-context, ce prilejuiește în experiența publicului amator de artă contemporană posibilitatea experienței estetice. S-a dovedit relevantă abordarea fenomenului artei participative, venind cu exemple din arta contemporană, în scopul de a observa cum ideea de implicare a publicului, chiar și prin simpla prezență și percepție, constituie o formă de angajament estetic, ce lărgește posibilitățile experienței estetice. Având ca reper viziunea lui Berleant (ea se revendică din pragmatismul lui Dewey), am ajuns la o observație provizorie conform căreia: în arta contemporană limitele experienței estetice se extind și pot include o latură propriu-zis participativă. Prin formele de artă ce includ publicul în procesul creativ și rezultatul finit, aprecierea estetică nu mai coincide cu un privitor detașat, iar pasivitatea devine activitate. De altfel, spațiul galeriei nu este un mediu privilegiat față de altele când vine vorba de declanșarea experienței estetice, ci discutăm de un context ce o facilitează și la care contribuie o serie de factori, inclusiv relațiile interumane. Acest aspect se poate dovedi unul eficient, dacă luăm în calcul faptul că arta contemporană provoacă adeseori simțurile și înțelegerea noastră clădită pe experiența personală. Astfel, felul în care percepem obiectele/fenomenele artistice în cauză și senzația pe care ne-o declanșează acestea, este influențat deopotrivă de ideile și credințele noastre, iar asta poate acorda noi semnificații operei prin posibilitatea de implicare.

Prin urmare, chiar și spațiul galeriei *white cube,* perceput uneori ca fiind anost, se dovedește a fi un loc „contaminat cultural", un loc propice ritualului, în care spectatorul poate fi angajat prin interacțiunea cu ce oferă realmente acest spațiu: obiecte de artă expuse într-o anumită manieră cu o estetică proprie; alături de texturi, culori, etc., elemente ce pot accesa toate simțurile noastre și care pot îmbogăți

intelectul și experiența noastră. Pe de altă parte, dacă ținem cont de viziunea lui Arnold Berleant, ce putem avea noi ca experiență estetică într-un asemenea spațiu ca cel al galerie, ține și de deschiderea și disponibilitatea noastră de implicare. Prin relația ce se stabilește între public și context, există posibilitatea să apară reciprocitatea, iar totodată, noi să putem lăsa o amprentă asupra contextului, fie că discutăm de un obiect de artă sau un spațiu expozițional ca cel al galeriei sau al muzeului.

Iolanda Anastasiei

## Bibliografie

Berleant, Arnold, *Art end Engagement,* Temple University Press, Philadelphia, 1991.

Berleant, Arnold, *Art, Environment, and the Shape of Experience,* in *Environment and the Arts; Perspectives on Art and Environmen*t, Editor Aldershot, Ashgate, 2002.

Berleant, Arnold și Carlson, Allen, *The Aesthetic of Human Environments,* Broadview Press, Peterborough, 2007.

Bishop, Claire, *Artificial Hells, Participatory Art and the Politics of Spectatorship,* Verso, Londra, New York, 2012.

Bishop, Claire, *Participation, Documents of Contemporary Art,* Whitechapel London The MIT Press Cambridge, Massachusetts, 2006.

Borriaud, Nicolas, *Estetica relațională, Postproducție,* trad. Cristian Nae, Idea Design&Print, Cluj-Napoca, 2007.

Clark, Samantha, „Contemporary Art and Environmental Aesthetics", în *Environmental Values,* Vol. 19, No. 3, 2010, The White Horse Press, Cambridge, pp. 351–371.

Danto, Arthur C., „The Artworld", în *The Journal of Philosophy,* Vol. 61, No. 19, American Philosophical Association, 1964, pp. 571–584.

Dewey John, *Art as Experience,* Perigee Book, New York, 1980.

Dohmen Renate, „Towards a Cosmopolitan Criticality? Relational Aesthetics, Rirkrit Tiravanija and Transnational Encounters with Pad Thai", în *Open Arts Journal,* Issue 1, Summer 2013, pp. 35–46.

Eliasson. Olafur (interviu), „Without the Viewer There is Nothing": Olafur Eliasson on Positioning the Audience and the Notion of Reality, realizat de Artspace Editors, July 27, 2018, https://www.artspace.com/magazine/interviews_features/book_report/without-the-viewer-there-is-nothing-olafur-eliasson-on-positioning-the-audience-and-the-notion-of-55556, site accesat la data de 11.09.2019.

Lefebvre, Henri, *The Production of Space,* traducere în limba engleză de Donald Nicholson-Smith, Blackwell, Oxford UK &Cambridge USA, 1991.

Mäki-Petäjä, Kaisa, *Aesthetic Engagement in Museum Exhibitions,* Jyväskylän Yliopisto, Humanities, Department of art and Culture Studies, University of Jyväskylä, Finlanda, 2014.

O'Doherty, Brian, *Inside the White Cube, The Ideology of the Gallery Space,* The Lapis Press, Santa Monica, San Francisco, 1976, 1986.

Ranciere, Jacques, *The Emancipated Spectator,* Verso, London, New York, 2009.

Sandrin, Anny, Fragmentation in 'The Pickwick Papers.', în *Dickens Studies Annual*, vol. 22, 1993, pp. 21–34.

## – VI –

**Ioan Corjuc**

Ioan Corjuc (n. 1993) este licențiat în filosofie la Universitatea Babeș-Bolyai din Cluj-Napoca (2017) și a urmat în cadrul aceleiași universități masteratul de „filosofie, cultură și comunicare" (2017–2019). Din anul 2019 este student-doctorand în domeniul filosofiei în cadrul universității clujene. În prezent, este și profesor de filosofie și logică la Liceul Teoretic „Bogdan Vodă" din Vișeul de Sus. A publicat articole și eseuri pe subiectele sale de cercetare și de interes: filosofia artei moderne, fenomenologia aplicată la fenomenele estetice și istorice, conceptul de modernitate și postmodernitate.

# Descriere fenomenologică a conștiinței estetice moderne

Obiectivul textului de față constă în analizarea și expunerea omului nou apărut în secolul al XIX-lea și emergența acestuia spre secolul XX. Prin „omul nou" desemnăm conștiința modernă de secol XIX. Pentru aceasta va trebui să ne concentrăm asupra schimbărilor sociale, a revoluțiilor culturale și asupra noutăților din lumea artei moderne. Va fi necesar să urmărim activitatea și operele marilor artiști moderni, pe de o parte, și activitatea culturală, pe de altă parte, care conceptualiza arta vremii, viziunea istorică, știința și epistemologia – într-un final, viziunea asupra lumii. Prin îndeplinirea acestei sarcini, vom putea parcurge dublul traseu hermeneutic, de la concret la general, pe de o parte, și de la conceptual la sensibil, pe de altă parte. Acest parcurs hermeneutic ne va ajuta să înțelegem conștiința modernă pe care dorim să o cercetăm în această lucrare. Parcurgerea acestui traseu hermeneutic ne va revela ce este conștiința modernă în genere, ce o definește, și ce este conștiința modernă estetică în mod particular. Precizăm că deși omul modern existase și înainte de

secolul al XIX-lea, în persoana unor oameni de știință, filosofi, politicieni, revoluționari sau artiști, noi ne vom concentra pe secolul al XIX-lea și emergența spre secolul XX, deoarece în această perioadă vorbim deja de apariția omului modern la scară largă, ca o nouă clasă socială; mai mult decât atât, tot în această perioadă apare o scindare în interiorul modernității, formându-se două grupări distincte.

Pentru a reconstrui traseul marilor schimbări care au condus la structura gustului și viziunea asupra frumosului din secolul al XIX-lea, trecând prin romantism mai întâi, trebuie să trecem în revistă doi piloni centrali ai filosofiei care au făcut posibilă trecerea spre romantism și modernitate estetică. Acești sunt Immanuel Kant și Georg W.F. Hegel. Dacă pentru Kant frumosul implică o parte sensibilă, istorică și o parte transcendentă, suprasensibilă, o formă imuabilă, la care face trimitere opera sensibilă, pentru Hegel, în schimb, frumosul este văzut ca o categorie istorică. Apariția romantismului, la sfârșitul secolului al XVIII-lea, nu avea cum să nu fie influențată de viziunea lui Immanuel Kant din *a treia Critică* asupra geniului și a imaginației acestuia. Libertatea imaginației, atitudinea reflexivă, individualitatea geniului, toate aceste elemente, aduse-n scenă de către Kant în estetica sa, sunt prezente și la romantici. El a redat geniului libertatea în fața regulilor și în fața convențiilor, iar Hegel a revelat devenirea artei și partea sa imanentă, istorică.

## § 1. Modernitatea culturală, modernitatea civilizației și *criza culturii europene*

Pentru a expune adecvat conștiința modernă este necesar să preluăm și să introducem distincția dintre *modernitatea estetică* sau *culturală* și

*modernitatea civilizației burgheze*[1], cele două mari ramificații ale conștiinței moderne, conform lui Matei Călinescu. În ciuda faptul că nu avem o dată exactă de la care putem vorbi în mod cert despre existența celor două modernități, Călinescu afirmă că „în cursul primei jumătăți a secolului al XIX-lea, a apărut o sciziune ireversibilă între *modernitatea* în sens de *etapă în istoria civilizației occidentale* – rod al progresului științific și tehnologic, al revoluției industriale, al valului de schimbări economice și sociale produse de capitalism – și *modernitate* în sens de *concept estetic*"[2].

Prima categorie, numită de criticul român *ideea burgheză de modernitate* sau modernitate a *clasei mijlocii* nou apărute, este caracterizată de câteva elemente centrale: *doctrina progresului, cultul rațiunii, pragmatismul* și interesul pentru un timp determinat, un *timp măsurabil*[3]. Acestea ar fi, așadar, elementele definitorii pentru modernitatea civilizației burgheze și a clasei de mijloc. Pentru Matei Călinescu, această modernitate este văzută drept o *etapă în istoria civilizației occidentale*[4], iar subiecții încadrați aici nu sunt moderni prin atitudinea față de timpul prezent, ci sunt plasați în această categorie doar pentru că s-au născut într-o anumită epocă numită modernă. Despre acest tip de conștiință modernă, predominantă în cultura occidentală din secolul al XIX-lea, va spune Edmund Husserl, în *Criza științelor europene și fenomenologia transcendentală,* că este *simplă și factuală*[5]. Pentru modernitatea civilizației, conceptul de modern este o simplă periodizare istorică.

---

1 Matei Călinescu, *Cinci fețe ale modernității. Modernism, avangardă, decadență, kitsch, postmodernism,* Polirom, Iași, 2017, pp. 54–60

2 *Ibidem,* p. 54 (sublinierile ne aparțin).

3 *Ibidem,* p. 55

4 *Ibidem,* p. 54

5 Edmund Husserl, *Criza științelor europene și fenomenologia transcendentală,* trad. Christian Ferencz-Flatz, Humanitas, București, 2011, pp. 22–24

A doua categorie, anume *modernitatea culturală* sau *modernitatea estetică,* este modernă prin atitudinea critică *față de tradiție, față de establishment*-ul prezent și, în cele din urmă, o atitudine critică *față de propria gândire și operă,* în măsura în care acestea din urmă se re-instanțiază ca o nouă tradiție[6]. Emblematic pentru această categorie este Charles Baudelaire, artistul care a participat și la conturarea teoretică a modernității estetice; categoria din urmă este aceea care „avea să dea naștere avangardelor, încă de la începuturile ei romantice a tins către atitudini antiburgheze radicale. Dezgustată de scara de valori a clasei mijlocii, și-a exprimat acest dezgust în cele mai diverse moduri (…)"[7]. Modernitatea culturală, formată din artiști sau gânditori care au parcurs o căutare autentică, proprie în parcursul spre noile valori și creații, a căpătat mai multe fețe sensibile, multiple apariții de-a lungul istoriei moderne, întruchipând diverse forme: romantism, impresionism, post-impresionism, simbolism, decadentism și așa mai departe până la avangarde. Modernitatea culturală este caracterizată de o conștiință *critică,* în sens kantian, care caută în primul rând frumosul sau sublimul dincolo de utilitate, mercantilism și prețul obiectiv al operei; ei căutau chiar dincolo de moralitatea operei de artă. Acest tip de modern căutător, cu o atitudine critică, voia să constituie un domeniu autonom al artei, eliberat de tradiții sau reguli exterioare artei (*artă pentru artă – l'art pour l'art*[8]), domeniu în interiorul căruia suverane și legiferatoare sunt imaginația, sentimentul și *judecata de gust* – manifestă ca *finalitatea fără scop*[9]. Pentru acest tip de subiect, nu erai considerat modern doar pentru

[6] Matei Călinescu, *Cinci fețe ale modernității,* p. 21.

[7] *Ibidem,* p. 55.

[8] Umberto Eco, *Istoria frumuseții,* trad. Oana Sălișteanu, Rao, București, 2019, pp. 338–240.

[9] Immanuel Kant, *Critica facultății de judecare,* trad. Vasile Dem Zamfirescu și Al. Surdu, Editura Științifică, București, 1981, p. 113.

că te născuseși într-o anumită epocă, într-un anumit moment al istoriei, ci presupune o *atitudine*[10] în fața timpului prezent, o conștiință istorică a prezentului.

## § 2. Aspectele celor două modernități în contextul *crizei* culturale

Teza noastră constă în îmbinarea dintre poziția venită din sfera filosofiei culturii și a criticii, Matei Călinescu și Antoin Compagnon, și poziția fenomenologică, preluată de la Edmund Husserl. Dacă poziția lui Călinescu, după cum am arătat, constă în împărțirea modernității în două mari categorii, cea a lui Husserl, regăsită în *Criza științelor europene și fenomenologia transcendentală,* constă în diagnosticarea culturii europene cu pierderea *semnificației pentru orizontul vieții, pozitivism* și eludarea *solului originar* donator de sens[11]. Presupoziția noastră, pe care vom încerca să o demonstrăm în continuare, este aceea că maladiile culturale semnalate de Husserl sunt specifice *modernității civilizației.* Unele sunt semnalate și de către Friedrich Nietzsche, anume *decadența* modernă sau nihilismul. De cealaltă parte, modernitatea culturală este aceea care realizează o ruptură, o reacție față de modernitatea civilizației, motiv pentru care, modernitatea culturală mai este numită de către Antoine Compagnon și *antimodernitate*[12]. Prin reacția (*anti*)modernilor la modernitatea civilizației, aceasta își construiește propria identitate.

Pozitivismul, propriu modernității civilizației după cum vedem în lucrarea lui Călinescu, este chestionat de către Husserl, analiză pe

---

[10] Despre idea de *a fi modern prin atitudine* în fața timpului, și nu prin simpla poziționare într-o epocă, putem vedea mai multe în *Scrierile estetice* ale lui Charles Baudelaire, în *Ce este un autor* de Michael Foucault sau în *Cele cinci paradoxuri ale modernității* de Antoine Compagnon.

[11] Edmund Husserl, *Criza științelor europene și fenomenologia transcendentală,* pp. 22–30.

[12] Antoine Compagnon, *Antimodernii,* trad. Irina Mavrodin, Art, București, 2009.

care o vom prelua în lucrarea noastră. În prima parte a lucrării *Criza științelor europene și fenomenologia transcendentală* putem vedea cum criza culturii europene, care s-a extins și a devenit și criza artei, afirmăm noi, este văzută de către fenomenolog drept „reducerea pozitivistă a ideii de știință la simplă știință factuală. „Criza" științei înțeleasă ca pierdere a semnificației ei pentru viață (*Lebensbedeutsamkeit*)"[13]. Cum demonstrăm faptul că această criză a pozitivismului din domeniul științei și culturii a atins și lumea artei? Prin apel la exemple concrete de artiști și opere, în care vom arăta cum a existat o reacție a artiștilor moderni autentici față de pozitivism și față de reducerea la factual, caracteristici proprii civilizației moderne. Husserl supune unei critici științele europene și constată că *viziunea asupra lumii* (*Weltanschauung*) proprie omului modern a început, în secolul al XIX-lea, să fie constituită exclusiv pe temeiurile științei obiective și factuale, eludând libertatea interioară și științele spiritului, care studiază subiectul uman ca aparținând unei istorii, fiind capabil de acte de creație care depășesc sfera factualului. „În cea de-a doua jumătate a secolului al XIX-lea, omul modern a permis ca întreaga sa concepție despre lume (*Weltanschauung*) să fie determinată în chip exclusiv prin prisma științelor pozitive, orbit de acea *prosperity* pe care le-o datora. Odată cu aceasta, el a întors spatele cu indiferență tuturor întrebărilor ce au, de fapt, un rol crucial pentru o umanitate veritabilă. Simple științe factuale creează simpli oameni factuali"[14]. *Umanitatea veritabilă* la care se referă Husserl este acea umanitate liberă, cu o viață spirituală, care își pune întrebări cu privire la sensul ființei umane, la sensul istoriei, și nu se mulțumește cu adevăruri livrate exclusiv de științele obiective. Umanitatea veritabilă este ceea ce căutau artiștii moderni precum Baudelaire, Courbet,

[13] Edmund Husserl, *Criza științelor europene și fenomenologia transcendentală,* p. 22.

[14] *Ibidem,* p. 23.

Delacroix, Monet, Manet etc., care priveau epoca lor, *timpul cultural*[15] modern dincolo de ființare, spre sensul Ființei. Sensul umanității, care ar trebui să înglobeze adevărul științei, dar să nu se oprească la el, trebuie căutat în viața interioară a subiectului uman, în sfera sentimentelor, a imaginație, a judecăților de valoare, a legilor morale.

Caracteristicile *civilizației moderne,* remarcate de Matei Călinescu, sunt confirmate de analiza fenomenologică a lui Husserl, care scoate la iveală criza culturii moderne și maladiile acesteia. Revoluția artiștilor moderni autentici, cei care formaseră *modernitatea estetică,* apare ca o reacție împotriva modernității factuale și reducționiste. Prin reacția lor, au produs o ruptură față de paradigma predominantă, o ruptură față de tradiție totodată, căutând umanitatea veritabilă, liberă, care chestionează și problematizează ființa dincolo de orizontul factual. Reacția de respingere, de ruptură a modernului estetic, orientată spre trecut, prezent și spre sine însuși, este teza centrală a cercetării lui Matei Călinescu, care numește această acțiune de respingere ca fiind o *triplă opoziție dialectică;* „modernitatea estetică trebuie înțeleasă ca un concept de criză aflat într-o triplă opoziție dialectică: față de tradiție, față de modernitatea civilizației burgheze (cu idealurile ei de raționalitate, utilitate, progres) și, în sfârșit, față de ea însăși, în măsura în care se percepe pe sine drept o nouă tradiție sau formă de autoritate"[16]. A treia opoziție dialectică, față de ea însăși, este rezultatul consecvenței conștiinței moderne, care realizează că prin actele și operele sale instaurează o nouă tradiție, o nouă structură care poate fi preluată drept canon, un nou stil care poate fi preluat și transformat în manieră predominantă în artă. Consecvența constă în aplicarea opoziției dialectice și față de propriile opere, care pot deveni tradiție.

---

[15] David Carr, *Experience and History,* 2014, pp. 173–182, în capitolul VII, *Space, Time, and History,* găsim conceptul de *timp cultural,* pe care îl preluăm în lucrarea noastră.

[16] Matei Călinescu, *Cinci fețe ale modernității,* p. 21

Pentru a evita instaurarea unei noi tradiții, căreia i se opunea, modernitatea estetică se opune sieși și devine autoironică față de propria operă. Autoironia era caracteristică modernității estetice, care era conștientă de statutul istoric al operei, refuzând să o învelească într-o aură absolută, ci alegând să caute noul istoric. În acest fel, prin acceptarea statutului istoric al cunoașterii și al creației, modernii instaurează un nou tip de tradiție și istorie: o tradiție în care nu transmisiunea unui model este centrală, ci gestul reiterat de ruptură asigură continuitatea prin faptul că se repetă ca un *pattern.* Antoine Compagnon spune despre acest nou tip de tradiție că este „alcătuită din rupturi (…), toate aceste rupturi apar ca niște noi începuturi (…). Și cum fiecare generație o rupe cu trecutul, ruptura însăși s-ar constitui ca o tradiție”[17]. Toate acestea pot fi probate și observate în concret dacă analizăm istoria artei moderne; impresioniștii aduc ceva nou și o rup cu academismul și romantismul, dar generația următoare neagă impresioniștii prin căutări noi și proprii acelei generații, astfel apare post-impresionismul, un curent care a preluat de la predecesori, i-a reapropriat pe impresioniști, dar nu ca pe o autoritate de nedepășit. Post-impresioniștii, la rândul lor, au fost depășiți prin noutatea și ruptura adusă de cubism, de pildă. Astfel se scrie istoria modernă, ca o „poveste cu hiatusuri, ca o cronică intermitentă”[18]. Problema apare când acest gest cultural de ruptură devine normă și obicei, când căutarea noului devine religie, când negația devine afirmație. În felul acesta se ajunge la mai multe paradoxuri, mai exact cinci, conform lui Antoine Compagnon, iar acestea sunt „superstiția noului, religia viitorului, mania teoretizării, îndemnul la cultura de masă și pasiunea renegării”[19]. În felul acesta, când modernitatea devine tradiție, se ajunge la un soi de rataj al modernității.

---

[17] Antoine Compagnon, *Cele cinci paradoxuri ale modernității,* trad. Rodica Baconsky, Echinox, Cluj-Napoca 1998, p. 6

[18] *Ibidem,* p. 9.

[19] *Ibidem,* pp. 9–10.

Spre deosebire de modernitatea *decadentă* și *factuală,* care ratează modernitatea instituindu-se ca o tradiție a progresului istoric, bazat pe reînnoire, acumulare etc., cea culturală, dimpotrivă, încearcă să recupereze semnificația pierdută a vieții, să creeze opere care reprezintă etosul veacului și *timpul cultural* modern, să reprezinte orizontul afectiv al comunității care (in)formează etosul. Modernitatea culturală nu se rezumă doar la *factual* și progres, ci caută ceea ce Husserl numea *umanitatea veritabila,* care semnifică *faptele de ordin subiectiv* studiate de științele spiritului, care caută în lumea imaginației, în relațiile sociale întemeiate pe subiecți liberi, a căror relație nu poate fi reificată total.

*Etosul* modern, extras de artiști din orizontul vieții și din timpul lor cultural, este vizibil în picturile romanticilor sau ale impresioniștilor, în poeziile sau scrierile lui Baudelaire. Modernitatea lor constă în sinceritate față de prezent, în reprezentarea etosului lor, refuzând să reprezinte subiecte clasice sau mitologice, provenite prin tradiție. Unul dintre pictorii care realizează acestea este Gustave Courbet, care „voia ca tabloul lui să fie un protest contra prejudecăților timpului său, să irite înfumurarea burgheză, să proclame valoarea unei sincerități artistice fără compromisuri, opusă mânuirii abile a clișeelor tradiționale. Operele lui Courbet sunt fără îndoială sincere”[20].

Despre arta modernă, care a revoluționat pictura prin faptul că pictorii alegeau subiecte actuale epoci lor, Gombrich afirmă că „reprezentarea prin pictură a unui episod istoric relativ recent era atunci o noutate”[21], iar unul dintre acești pictori este Francisco Goya, care „s-a despărțit de subiecte tradiționale”[22]. Îl putem aminti și pe Eugene Delacroix, care a pictat Revoluția Franceză, un eveniment istoric epocal, care s-a petrecut cu puțin timp înainte de nașterea pictorului francez. Așadar *orizontul vieții,* despre care Husserl afirma că

[20] E.H. Gombrich, *Istoria artei,* trad. Nicolae Constantinescu, Art, București, 2016, p. 511.

[21] *Ibidem,* p. 482

[22] *Ibidem,* p. 487

fusese pierdut de către omul modern factual de secol XIX, era totuși preocuparea unor artiști autentici, care refuzau subiecte tradiționale și mitologice, moștenite din antichitate, Evul Mediu sau Renaștere. Caracteristic pentru *modernitatea culturală* este gestul de ruptură față de paradigma tradițională, care încă avea efecte puternice, și gestul de ruptură față de paradigma contemporan-dominantă, valorile civilizației burgheze și ale omului de masă. Această ruptură, atât față de conștiința istorică conservatoare, care privește spre trecut, cât și o ruptură față de viziunea epistemologică prezentă, de factură pozitivist-factuală, a produs o noutate istorică, iar noutatea a creat o *discontinuitate*[23] în istorie.

## § 3. Gestul modern de ruptură în filosofie

Pentru a exemplifica ruptura care produce discontinuitate în istorie, vom apela la Friedrich Nietzsche pentru a observa și în alte domenii ale activității umane, dincolo de artă, acest gest cultural modern. În arta modernă se produce *noul* care neagă lumea artei de până atunci prin *alteritatea* sa față de identicul regăsit în *arhiva culturală*[24]; noul este o negație prin diferența sa față de clasic și consacrat[25]. Dar noul poate deveni o referință „clasică" și frecventată dacă va fi considerat

[23] *Discontinuitatea* din interiorul istoriei este unul dintre elementele centrale pe care le tratăm în teza noastră de doctorat, pe care o redactăm în prezent și este în lucru. În această lucrare menționăm doar ideea de discontinuitate istorică.

[24] Boris Groys, *Despre Nou. Eseu de economie culturală,* trad. Aurel Codoban, Idea, Cluj-Napoca, 2003. În capitolul *„Noul în arhivă"* regăsim conceptul de *arhivă culturală* față de care *noul* este văzut ca *alteritate,* iar dacă această alteritate este considerată valoroasă, atunci alteritatea noului va fi apropriată de către arhiva culturală. Preluăm atât *conceptul de arhivă* cât și ideea de *alteritate a noului* și *valorizare* a lui, pp. 27–61.

[25] *Ibidem,* „Anumite diferențe sunt percepute chiar și astăzi ca valoroase și relevante cultural – definind recunoașterea socială a noutății și originalității unui produs cultural în comparație cu toate celelalte –, în timp ce alte diferențe apar ca irelevante și lipsite de valoare", p. 47.

valoros; *noul ca alteritate valoroasă*[26] poate deveni manieră clasică, consacrată în spațiile culturale, adică poate fi copiat în mod repetat astfel încât se instituie o tradiție. *Noul ca alteritate valoroasă* devine cunoscut în spațiile culturale, devine element incorporat de *arhiva culturală* care îl reapropriază. Dar nu orice diferență, nu orice noutate este arhivată și păstrată, memorată, ci doar noutatea care este considerată valoroasă. De aceea, unele gesturi radicale produc noul, dar se sting în uitare din cauza lipsei de valoare.

Bunăoară, impresionismul apare față de arhiva culturală ca o alteritate, o diferență care în tradiția picturii nu existase. Dar noutatea impresionismului, pentru că a fost valorizată în spațiile culturale, pentru că a fost considerată o noutate valoroasă, a devenit referință consacrată și manieră pentru post-impresioniști, care au învățat și s-au raportat la impresionism. Astfel, alteritatea noului impresionist, care negase la început arhiva culturală, este reapropriată și memorată. Noul *limbajul figurativ*[27] este reapropriat de către arhiva culturală. Ceea ce inițial neagă arhiva culturală, prin procesul de reapropriere și valorizare, devine parte a arhivei culturale. Acest mecanism al procesului istoric este vizibil și în alte domenii. Nietzsche este, în domeniul filosofiei, într-un raport de ruptură față de tradiția metafizică, cât și față de paradigma pozitivistă și decadentă a omului factual din epoca sa.

Gestul de ruptură realizat de Nietzsche, față de metafizică și morală, pe de o parte, față de structura pozitivistă și decadentă, pe de altă parte, se actualizează ca nou discurs filosofic. Acesta va fi reapropriat de arhiva culturală deoarece încercarea lui Nietzsche de a nega filosofia printr-un discurs nou și diferit se actualizează ca discurs filosofic. Nietzsche realizează în filosofie un gest de ruptură asemănător cu gestul realizat de artiștii moderni. Derrida afirmă că

---

[26] *Ibidem,* „Noul ca alteritate valoroasă", p. 47.

[27] Pierre Francastel, *Realitate figurativă,* trad. M. Tomuș, Meridiane, București, 1972, pp. 168–169.

Nietzsche nu putea să se sustragă legii istorice a reaproprierii; „discursul nietzschean (…) nu putea să se sustragă pur și simplu legii acestei reaproprieri. De exemplu, Nietzsche identifică drept eliberare (sau libertate de gândire) mișcarea prin care ne eliberăm în sfârșit de limbajul și de gramatica ce au susținut până în acel punct ordinea filosofică. În mod foarte tradițional, el ajunge astfel să definească legea limbii sau a semnificantului ca o „sclavie" de care trebuie să ne eliberăm (…)"[28]. Nietzsche se autoproclamase ca fiind cel care *filosofează cu ciocanul,* care înseamnă sfărâmare a paradigmelor tradiționale, ruptură față de ele. El a realizat pe terenul gândirii un gest care a fost realizat pe terenul artei de către artiștii care făceau parte din *modernitatea estetică* – întruchipată de romantici, impresioniști, post-impresioniști, simboliști și diverse forme de avangardă.

Jacques Derrida analizează gestului nietzschean în *Suplementul de copulă. Filosofia în fața lingvisticii*[29], lucrare din care aflăm că pentru Nietzsche, „logica nu este decât sclavia în chingile limbajului. Acesta (sau aceasta: limba) are însă în sine un element ilogic, metafora. Forța sa primară operează o identificare a non-identicului, ea este așadar o operație a imaginației"[30]. Nietzsche încercase să se elibereze de „chingile limbajului", de „închisoarea" categoriilor logice și verbale, dar și gândirea sa a fost actualizată până la urmă într-un limbaj – cu toate că limbajul său a fost un *discurs mixt între logos și mythos*[31]. Însă a elibera gândirea în mod absolut de categoriile logice și de limbaj este o misiune imposibilă, deoarece a gândi dincolo de aceste categoriile constituite de-a lungul istoriei ar însemna să ai o gândire

[28] Jeacques Derrida, *Margini – de-ale filosofiei,* trad. Bogdan Ghiu, Tact, Cluj-Napoca, 2015, p. 196.

[29] *Ibidem,* pp. 193–215.

[30] Friedrich Nietzsche, apud Jacques Derrida, *Margini – de-ale filosofiei,* p. 196.

[31] Friedrich Nietzsche, *Așa grăit-a Zarathustra,* trad. Ștefan Augustin Doinaș, Humanitas, București, 2018, Introducere de Ștefan Aug. Doinaș, cel care numește limbajul lui Nietzsche ca fiind *discurs mixt* între *logos* și *mythos,* pp. 6–46

lipsită de structură și formă. O asemenea gândire ar însemna entropia absolută, care nu ar putea să ne spună nimic în afară de faptul că este un gest absolut radical de ruptură.

*

Configurația conștiinței moderne care nu avea o atitudine critică față de prezentul istoric, față de *modo* ca *acum* istoric, față de viziunea despre lume moștenită de la maeștrii din trecut, fusese văzută drept *decadență* și *filistinism* pentru Călinescu, *dogmatism istoric* pentru Antoine Compagnon. Nietzsche identifica ca maladii ale conștiinței moderne nihilismul și, asemeni lui Călinescu, decadența. Toate acestea deoarece conștiința clasei mijlocii, care abia se formase, a preluat valorile civilizației moderne, valori în raport cu care modernitatea culturală s-a opus, după cum am văzut. Omul factual al *civilizației moderne* a redus orizontul vieții și orizontul istoric prin încrederea în posibilitățile absolute ale rațiunii de a controla viața, istoria, natura, încredere care a produs o speranță utopică a unei noi umanități situate în viitor. Care a fost eroare acestei speranțe într-un proiect absolut al istoriei? Faptul că orizontul vieții și orizontul istoriei dispun de un spectru infinit de posibilități care nu pot fi cuprinse în mod absolut de un proiect; lumea are caracterul indeterminării în virtutea posibilităților de *survenire a evenimentelor* (ca *Ereignis* pentru Martin Heidegger), care nu pot fi nici programate sau prescrise printr-o rețetă, dar nici prevestite. Survenirea unui eveniment poate aduce noutăți valoroase care imprimă culturii sau istoriei un curs neprevăzut. În mod implicit a fost redusă și viziunea asupra lumii, rezultând o știință și cunoaștere obiective și bazate pe metode obiective, în timp ce vastul orizont subiectiv a fost redus la tăcere sau exclus; sau, în cel mai bun caz, orizontul subiectiv fusese analizat tot prin metoda obiectivă – acesta fiind cazul *psihologiei pozitiviste*[32], conform lui Husserl.

[32] Edmund Husserl, *Criza științelor europene și fenomenologia transcendentală*, pp. 154–228

## § 4. *Mesajul conotativ* în opera de artă modernă

În lucrarea *Image, music, Text*[33], aflăm de la Roland Barthes că imaginea, inclusiv imaginea ca operă de artă, cuprinde *două mesaje;* unul *denotativ,* anume referentul exterior pe care îl reprezintă imaginea sau opera de artă în mod analogic, de pildă un peisaj sau o scenă de război reprezentate mimetic pe pânză, și un *mesaj conotativ,* anume referentul interior, psihologic, semnificația la care trimite și face aluzie imaginea în mintea interpreților[34].

O fotografe portret sau o fotografie de presă, ne-artistică, este, conform lui Barthes, un analog perfect al exteriorului, decupat și depus în imaginea fotografică. Un fragment fidel, un analog perfect al realității. Dacă fotografia nu este artistică, ea nu are *semnificație suplimentară*[35] conotativă. În schimb imaginile artistice, prin definiție, am putea spune, cuprind și *semnificații suplimentare* (mesaje conotative) la care trebuie să ajungă cei care contemplă și judecă imaginile artistice. *Școala de la Atena,* fresca pictată de Rafael între 1509 și 1511, este o imagine care are două mesaje. Mesajul denotativ este, în acest caz, încercarea de a reproduce cât mai fidel Școala de la Atena, cu tot ce cuprinde ea în aspectele exterioare – arhitectura, oamenii, îmbrăcămintea, gesturile etc. Arta clasică pune un accent puternic pe reprezentarea fidelă, mimetică, pe *mesajul denotativ.* Mesajul conotativ în această operă, drept *semnificație suplimentară*[36] depusă peste denotație, este Platon care arată cu degetul în sus, conotație a idealismului său, a filosofiei sale care predica transcendența ideilor, și Aristotel care arată cu mâna dreaptă spre pământ, conotație a filosofiei sale mai apropiate de imanență, empiric și lume. Observăm că opera cla-

[33] Roland Barthes, *Image, Music, Text,* trad. engl. și ed. Stephen Heath, Fontana Press, Londra, 1977.

[34] *Ibidem,* p. 17.

[35] *Ibidem.*

[36] *Ibidem.*

sică, deși cuprinde mesaje conotative, se concentrează pe redarea tridimensională cât mai fidelă a mesajului denotativ – purtând cu sine, astfel, și funcția fotografiei moderne. În opera modernă apar schimbări și revoluții în ce privește cele două mesaje. Să privim la opera expresionistă *Țipătul,* 1893, de Edvard Munch. Aici mesajul denotativ, adică reprezentarea mimetică a realității, trăsăturile chipului și ale corpului nu sunt redate fidel. Observăm doar conturul deformat al unui om, un pod, norii roșii, dar elementele care formează pictura nu sunt reprezentate fidel. Mesajul denotativ a fost abandonat (și preluat de fotografie) în favoarea *adevăratului scop al artei, mesajul conotativ.* Acesta din urmă este depus în operă ca stare sufletească pe care o resimte artistul sau un subiect în momentul în care țipă; angoasa, emoțiile răvășitoare, intense reprezintă mesajul conotativ la care trimit țipătul, poziția mâinilor și culoarea cerului. Expresionismul ca expresie a mesajului suplimentar, conotativ, de natură psihologică și sentimentală.

Iată cum în imaginea modernă cerul nu mai este un analog al cerului exterior, ci poate fi un vehicul al mesajului conotativ, suplimentar, care semnifică în acest caz intensitatea emoțiilor pe care le resimte cel care țipă. Expresionismul lui Munch se bazează pe subiectivismul trăirilor, pe subiectivismul mesajului conotativ, ignorând reprezentarea obiectivă fidelă pe care fotografia o poate realiza perfect. Semnificația suplimentară din țipătul este emoția interioară a artistului și anxietatea; „Munch a copiat metoda lui van Gogh de a «răsuci» imaginea în *Țipătul* pentru a-și transmite cele mai profunde emoții interioare. (…) teroarea distorsionată de pe fața personajului, cu amestecul de groază și implorare, îl face pe privitor să simtă anxietatea din viziunea artistului asupra lumii”[37]. Vedem cum denotația exteriorului, fundamentală în opera clasică, este detronată de mesajul conotativ și semnificația sa suplimentară. Aici denotația, ceea

[37] Will Gompertz, *O istorie a artei moderne. Tot ce trebuie să stii despre ultimii 150 de ani,* trad. Daniela Magiaru, Polirom, Iași, 2014, p. 71.

ce se arată în mod direct, este secundară și poate fi pusă în slujba mesajului conotativ.

Distincția dintre cele două mesaje, preluată de la Roland Barthes, ne ajută să înțelegem miza artiștilor moderni care voiau să transmită un mesaj conotativ propriu epocii moderne, propriu spiritului vremii (*Zeitgeist*), renunțând să reitereze conotațiile tradiționale împrumutate din sfera religiei sau a cunoașterii. În modernitate, opera este stăpână pe domeniul său, astfel fiind liberă să-și aleagă conotațiile culese din lumea vieții moderne, din imaginație și orizontul sentimentelor, nu din intelect și rațiune, care sunt facultățile științei. Faptul că domeniul artei și-a câștigat dreptul la propria conotație, fără să fie tributar denotației, a dus la autonomia artei și separarea ei de cunoașterea obiectivă, morală sau religie.

## § 5. Impresionismul interpretat în cheie fenomenologică

În „Analiza fenomenologică a diferenței dintre percepția senzorială și percepția categorială”[38], Husserl realizează o distincție și o clarificare care ne pot fi de mare ajutor în înțelegerea artei moderne și în înțelegerea impresionismului. Pentru el, *percepția senzorială,* după cum îi spune și numele, este acea percepție a simțurilor prin care avem acces în mod nemijlocit la obiectul din fața noastră. Ea vizează un obiect care nu a primit încă nici o adăugire sau determinare a rațiunii, un obiect senzorial căruia nu i-a fost adăugat nici un predicat bazat pe cogniții și judecăți. Din această cauză, Husserl denumește adesea și în alte lucrări obiectul dat în percepția senzorială prin sintagma obiect *„în carne și oase”*, fără alte aspecte, „veșminte” adăugate sau revelate ulterior de actele și judecățile logico-matematice ale conștiinței. De cealaltă parte, *percepția categorială* se referă la calitățile „suprasenzoriale”[39] ale obiectului, cele care nu ne sunt date

[38] Edmund Husserl, *Cercetări logice II. Cercetări asupra fenomenologiei și teoriei cunoașterii,* trad. Christian Ferencz-Flatz, Humanitas, București, 2013, p. 202.

[39] *Ibidem,* p. 202.

prin simțuri, ci sunt ulterior deduse și adăugate în mod sintetic la unitatea obiectului de către actele conștiinței.

Când intuim un obiect, cum ar fi o frunză, faptul că acest obiect este format din atomi, că face parte din regnul vegetal, că este un organism pluricelular, că îi este propriu procesul de fotosinteză etc., aceste calități sunt descoperite prin judecăți și acte ale conștiinței și adăugate pe lângă calitățile date prin percepția senzorială. Aceste calități descoperite și adăugate ulterior la unitatea obiectului sunt *percepții categoriale.* „Despre orice percepție se spune că *sesizează* obiectul ei *direct* sau obiectul *însuși.* Dar această sesizare directă are un sens și un caracter diferit dacă este vorba despre o percepție în sensul restrâns sau în sensul extins al termenului, respectiv dacă obiectualitatea sesizată „direct" este una *senzorială* sau *categorială,* altfel spus, dacă ea este un obiect *real* sau *ideal"*[40]. Percepția categorială nu trebuie înțeleasă ca un subiectivism prin care se depun în obiect calități ce nu sunt acolo, ci o revelare a unor noi obiectualități intrinseci care nu sunt date în mod direct, senzorial. De pildă nu putem vedea cu ochiul liber, prin percepție senzorială, procesul de fotosinteză al frunzei, deși prin instrumente tehnice, precum microscopul, și judecăți operate de un biologic, se poate confirma că aceste obiectualități categoriale se află în obiect. La mijloc este vorba despre judecăți ale subiectului care descoperă calități suprasenzoriale; „când intervin astfel de acte, nu iau naștere pe baza lor trăiri subiective oarecare (…), ci acte care constituie noi obiectivități. Iau naștere acte prin care ceva apare cu adevărat și dat el însuși, în așa fel încât, în actele ce oferă fundament, acel ceva nu era încă dat drept ceea ce apare acum și nici nu putea fi dat altfel"[41]. Păstrând în minte această distincție fundamentală, vom păși pe terenul artei, mai precis ne vom orienta spre impresionism, pentru a arăta cum pictorii impresioniști, prin revoluția lor epocală, reprezintă obiectul exterior așa cum se revelează acesta în carne și oase prin percepția senzorială, lăsând de o

[40] *Ibidem,* p. 203.

[41] *Ibidem,* p. 204

parte ceea ce știm noi despre obiect prin judecăți și percepții categoriale.

Înainte de a trece propriu zis la impresionism, considerăm că este necesar să-l prezentăm pe Gustave Courbet, un adevărat revoluționar în artă, un inovator în pictură, care trebuie adus în discuție pentru înțelegerea impresionismului, dar și pentru a confirma în concret interpretarea fenomenologică pe care o facem. Aflăm de la marele istoric al artei, Ernst Gombrich, că înainte de Edouard Manet și impresioniști, Courbet a fost cel care a inovat pictura și a realizat o ruptură față de Academia autoritară din Franța[42]. Academiile impuneau un set de principii în conformitate cu care artiștii trebuiau să reprezinte. Aceste principii nu sunt nimic altceva decât *percepții categoriale* impuse artiștilor; o multitudine de artificii, tehnici și convenții cu ajutorul cărora obiectul pictat nu era unul natural, real, dat așa cum este el în percepția senzorială, ci un obiect ideal. De aceea, Courbet și impresioniștii considerau aceste convenții artificiale și nenaturale. Deoarece Courbet a revenit la obiect și natură, revelate în carne și oase, revelate prin percepția senzorială, stilul său a fost numit *realism*. „Acest „realism" avea să marcheze o cotitură în evoluția artistică. Singurul maestru recunoscut de Courbet era natura. O compoziție atât de lipsită de artificii (…). Voia ca tabloul lui să fie un protest contra prejudecăților timpului său, să irite înfumurarea burgheză, să proclame valoarea unei sincerități artistice (…), opusă mânuirii abile a clișeelor tradiționale"[43]. Faptul că maestrul lui Courbet era natura și că se opunea clișeelor tradiționale ne spune că refuza idealizarea și percepția categorială, a adăuga ce știm despre obiect, în favoare percepției senzoriale, care arată obiectul așa cum se revelează acesta ochiului și imaginației. Refuzul clișeului academic este refuzul calităților suprasensibile dobândite prin judecăți raționale. Realismul lui Courbet trebuie înțeles ca revenire la percepția senzorială care revelează obiectualitatea reală, nu cea ideală și categorială. Această

[42] E.H. Gombrich, *Istoria artei,* p. 512.

[43] *Ibidem,* p. 511.

lecție de realism a fost asumată și de următoarea generație de artiști, anume impresioniștii, care, conform lui Gombrich, „au luat în serios proiectul lui Courbet"[44].

Începând cu impresionismul, o tradiție lungă care începuse în Renaștere a luat sfârșit. Această tradiție, preluată și perpetuată de Academia autoritară din secolul al XIX-lea, învăța și impunea artiștilor obiectualități categoriale, ideale. Gombrich vorbește despre această idee spunând că în istoria artei „judecăm mai curând după ceea ce *știm* decât după ceea ce *vedem*"[45]. Diferența dintre *a vedea* și *a ști* în raport cu obiectul este exact diferența dintre intuiția sensibilă și intuiția categorială a obiectului.

Revenirea impresioniștilor la realitate prin percepție senzorială și eliberarea imaginației creatoare, spontane, de procedee tehnice și artificiale a dat naștere unor noi opere de artă care au fost respinse și persiflate de către membrii Academiei. Deoarece aceste opere de artă nu respectau normele Academiei, în 1863 membrii comitetului care selectau opere pentru Salonul Academiei au refuzat o serie consistentă de opere pe aceste temeiuri. Printre cei refuzați se numărau artiști precum Edouard Manet, Paul Cezanne, Camille Pissarro, nume mari care au făcut istorie după acest refuz. „Între progresiști și Academie începea să se încingă atmosfera și chiar și Napoleon al III-lea a simțit asta. A insistat să fie organizată o a doua expoziție, în opoziție cu Salonul Academiei, astfel încât publicul să poată decide cine avea o abordare mai bună față de artă. Această a doua expoziție din 1863 a fost numită *Solon des Refuses* (Salonul Refuzaților)"[46]. Observăm cum istoria artei moderne, în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, este scrisă de cei refuzați. Ceea ce știm noi astăzi despre marii artiști moderni ai secolului al XIX-lea, care au scris istoria artei, au fost la vremea lor refuzați și respinși de marele tribunal care valida sau invalida operele și artiștii – anume Academia. Acești artiști

[44] *Ibidem,* p. 512.

[45] *Ibidem,* p. 513.

[46] Will Gompertz, *O istorie a artei moderne,* p. 41

intră în categoria *modernității estetice,* așa cum a fost definită de către Matei Călinescu, prin atitudinea de opoziție față de tradiție și opoziție față de *establishment*-ul Academiei. Deși inițial refuzați de Academie, iar noutatea operelor a fost considerată o diferență demnă de persiflat, Pissarro, Cezanne sau Manet au fost valorizați în spațiile culturale și memorați drept artiști de geniu.

Să privim la opera *Claude Monet pictând în barcă,* 1874, de Edouard Manet. Aici artistul nu s-a concentrat pe redarea adevărată a proporțiilor, pe redarea perspectivei, pe căutarea unui subiect consacrat și tradițional, elemente care ar ține de percepția categorială și obiectualitatea ideală. În schimb vedem impresiile pe care le lasă culorile puternice și intense ale valurilor, vedem reprezentată căutarea lui Claude Monet a impresiilor reale în natură, nu în atelier. Spre deosebire de atelier, unde vezi în obiect ceea ce proiectezi asupra lui prin percepție categorială, în natură, așa cum este reprezentat Claude Monet în această pictură, vezi ceea ce ți se arată din fenomenul luminos și colorat al naturii. Culorile puternice și conturul brut, nerafinat prin artificiul de umbră și lumină, era o blasfemie pentru Academie și pentru cei care îi frecventau saloanele. Impresioniștii au dorit ca arta lor să nu fie dominată de adevăr al geometriei sau al spațiului, ci voiau o pictură autonomă, în care imaginația creatoare liberă și percepția senzorială sunt cele care legiferează. „Primii moderni nu căutau noul într-un prezent deschis spre viitor, ducând cu sine legea propriei sale dispariții, ci în prezent în calitatea sa de prezent. Deosebirea este capitală. Așa cum afirmam, ei nu credeau în dogma progresului, a dezvoltării și a depășirii. Nu aveau încredere nici în timp și nici în istorie și nu sperau să-și ia vreodată revanșa. Eroismul lor era acela al prezentului"[47]. Scandalul pe care l-au produs, Salonul Refuzaților, sumedenia de opinii ostile față de ei nu se datorau dorinței de a epata prin nou de dragul noului. Ei nu voiau

[47] Antoine Compagnon, *Cele cinci paradoxuri ale modernității,* p. 45.

să șocheze și să distrugă trecutul, așa cum au făcut avangardele istorice, ci voiau să caute un frumos actual și al lor.

## § 6. *Actul de percepție* în pictura lui Vincent van Gogh

Conform studiilor întreprinse de fenomenologii secolului XX, fenomenul exterior ne este dat nu doar ca o serie formată din fragmente separate ale lumii, ci există o continuitate și o derulare care conferă unitate. Ce asigură această unitate și derulare continuă a fenomenelor, se întreabă Husserl? Există și un *act de percepție,* răspunde el, care sintetizează multiplul. Un act de percepție în interiorul căruia fragmentele individuale, multiplele aspecte ale obiectului, sunt alipite astfel încât să formeze un bloc unitar dinamic. „Percepțiile individuale ale întregului proces au o unitate continuă. Această continuitate nu se reduce doar la faptul obiectiv al continuității temporale. Derularea actelor individuale are mai degrabă caracterul unei unități fenomenologice în care actele individuale se contopesc. În această unitate, diferitele acte fuzionează, devenind nu doar un întreg fenomenologic, ci un singur act, mai exact, o singură percepție”[48]. Așadar o suită de fragmente individuale percepute și date în intuiție devin, în interiorul conștiinței care sintetizează, un singur act de percepție. Ca o metaforă a sintezei unificatoare și a actului de percepție, ne putem gândi la modul în care o filmare conține o suită de imagini individuale, echivalentul intuițiilor individuale, iar dinamica filmării este sinteza care realizează un singur act de percepție din fragmente.

Pentru a face vizibilă problema fenomenologică a percepției și maniera de raportare la aceasta în artă, vom realiza o comparație între opera baroc *Peisaj cu Diogene* (1647), de Nicolas Poussin, și peisajul modern *Lan de grâu cu chiparoși* (1889), de Vincent van Gogh. Deși

[48] Edmund Husserl, *Cercetări logice II. Cercetări asupra fenomenologiei și teoriei cunoașterii,* p. 208.

avem în vedere două peisaje, între ele există o diferență profundă. În *Peisaj cu Diogene* avem o reprezentare a naturii exterioare în care fiecare element particular din peisaj – personajele, copacii, tufele, clădirile – sunt reprezentate ca și cum timpul s-ar fi oprit, iar artistul a pictat fiecare element surprins în acea clipă statică. Putem intui fiecare element individual și să ne concentrăm asupra lui căci există claritate și un calm static. În acest peisaj artistul se concentrează pe intuițiile individuale cuprinse într-o clipă de timp și reprezentarea mimetică a acestora. Fiecare intuiție particulară este executată corect, astfel încât ne putem direcționa atenția asupra elementelor particulare și să recunoaștem subiectul. Dar tocmai acesta este motivul pentru care nu putem intui sinteza care asigură unitatea fenomenologică, nu putem sesiza *actul de percepție* care conferă unitate și alipește fragmentele.

Trecând la celălalt peisaj, *Lan de grâu cu chiparoși,* putem observa cum toată atenția artistului este ațintită spre întregul peisajului, pe modul în care elementele individuale sunt așezate într-o compoziție, la modul în care intuițiile individuale formează un act de percepție continuu, în interiorul căruia fiecare element este un eveniment temporal, în mișcare și în derulare. În peisajul lui van Gogh nu avem o clipă de timp statică pe care o reproducem cât mai fidel, ci avem un eveniment exterior dinamic – peisajul – reprezentat ca act de percepție unitar. „Percepțiile individuale ale întregului proces au o unitate continuă. Derularea actelor individuale are mai degrabă caracterul unei unități fenomenologice în care actele individuale se contopesc. În această unitate, diferitele acte fuzionează, devenind nu doar un întreg fenomenologic, ci un singur act, mai exact, o singură percepție"[49]. Vincent van Gogh nu pictează un fragment decupat din dinamica evenimentului; ci vrea să reprezinte dinamica evenimentului exterior, cât și *actul de percepție* interior subiectului, în virtutea căruia conștiința nu operează cu fragmente în succesiune discontinuă, ci cu

[49] *Ibidem,* p. 208.

evenimente derulate continuu în actul de percepție. Van Gogh nu pictează un fragment decupat și o clipă statică a peisajului, ci el pictează sinteza peisajului ca întreg.

Unitatea fenomenologică în care se contopesc actele individuale, sesizată de Husserl, poate fi observată și în opera lui Delacroix – *Maroccan Horsemen in military action* (1832). Aici putem sesiza cum corectitudinea execuției subiectelor individuale, atât de importantă în arta clasică, pierde teren în fața mișcării și a unității fenomenologice care contopește fragmentele într-un singur act.

Un alt exemplu relevant pentru a ilustra unitatea fenomenologică a actului de percepție poate fi opera *Curse la Longchamp* (1865), de Edouard Manet. În această operă, elementele particulare, claritatea intuițiilor individuale nu contează. Totul este direcționat pe unitatea fenomenologică a actului de percepție. Manet ne arată prin această lucrare dinamica actului de percepție ca întreg. „Ne aflăm în fața unui foarte bun exemplu al refuzului lui Manet de a se lăsa influențat de ceea ce *știa* despre forme, ca să reprezinte ceea ce *vedea* cu adevărat. Nici unul dintre acești cai nici măcar nu are patru picioare. De fapt, chiar vedem cele patru picioare ale fiecărui cal atunci când asistăm la o cursă? Și chiar vedem toate detaliile spectatorilor?”[50]. Iată cum rezumă Gombrich problema fenomenologică sesizată de noi mai devreme. Atunci când asistăm la dinamica fenomenului, actele individuale nu sunt sesizate cu o corectitudine impecabilă.

Revenind la Vincent van Gogh, opera sa încearcă să surprindă tocmai curgerea fenomenului, derularea percepțiilor individuale într-un singur act în care se contopesc. *Actul de percepție,* ca derulare care cuprinde succesiunea fragmentelor multiple, încearcă să fie exprimat de pictorul olandez. Putem vedea aceasta în opera *The Starry Night* (1889); aici putem vedea cum fiecare fragment al întregului, cum fiecare intuiție individuală este absorbită și înglobată de mișca-

[50] E.H. Gombrich, *Istoria artei,* p. 517.

rea întregului. Totul pare că se mișcă, iar elementele individuale formează un întreg fenomenologic prin contopirea într-un singur act de percepție. Aici nu mai este important cât de fidel este reprezentată biserica, copacii sau casele; aici primează și este fundamental actul unitar al percepției, iar dacă contemplăm această operă fără să ne focusăm privirea pe un element individual, vom observa cum întregul pare că se mișcă. Atunci când contemplăm această lucrare, ea ne trezește sentimentul unității din mișcarea privirii și a evenimentului, iar această unitate rezidă în actul sintetic al percepției. Lui Van Gogh îi place să picteze miriști și lanuri pentru a fi cât mai evidentă dinamica exterioară și sinteza percepției.

## § 7. Transfigurarea efemerului în eveniment istoric

Pentru a transfigura contingentul în fapt istoric reținut de arhiva culturală, misiune proprie artiștilor, prima condiție este imersarea în lume ca scenă a evenimentelor socio-culturale. Primul pas constă în imersare, căci în calitate de ființă istorică, trebuie să observi complexitatea condiționărilor din care rezultă acele evenimente care pot rămâne pe pagina istoriei. Pasul al doilea constă în selecția judecății artistului. Acestea sunt condițiile preliminare și necesare pentru a găsi în efemerul și trecătorul prezentului ceva care poate fi „eternizat", anume frumusețea unică, circumstanțială, istorică a epocii. Orice *act valorizator*[51], care transfigurează faptele contingente în evenimente cu statut istoric demne de a fi arhivate și reținute trans-epocal, presupune o întâlnire directă, nemijlocită, între subiect și lume. În viziunea lui Baudelaire, frumosul unic al fiecărei epoci, care poate

[51] Boris Groys, *Despre nou. Eseu de economie culturală:* „Noul nu este pur și simplu Altul, ci este Altul plin de valoare, cel care a fost considerat suficient de valoros pentru a fi păstrat, cercetat, comentat și criticat, și nu pentru a dispărea iarăși în următoarea clipă. (…) Noul se constituie însă printr-o comparație culturală în cadrele memoriei sociale", pp. 47–68.

fi sesizat și reprezentat, pe urmă valorizat și transfigurat în eveniment trans-epocal, conține și un element circumstanțial, particular, trecător și contingent. Nu există pentru el o formă frumoasă în mod absolut, indiferent de epocă și context istoric; „toate frumusețile, ca de altfel toate fenomenele posibile, conțin ceva etern și ceva trecător, absolut și special. Frumusețea absolută și eternă nu există, sau mai degrabă ea nu este decât o abstracție culeasă la suprafața generală a frumuseților diverse. Elementul particular al fiecărei frumuseți vine din pasiuni și, de vreme ce noi avem propriile noastre pasiuni, avem deopotrivă și frumusețea noastră"[52].

Prin eveniment *istoric-eternizat* înțelegem un fenomen inițial contingent din orizontul vieții, dintr-un timp determinat, care capătă statutul de eveniment istoric *trans-epocal,* rezistând peste epoci. Fenomenul devine *istoric-arhivat* (sau *istoric-eternizat*) în temeiul valorizării din spațiile culturale, unde se operează judecăți de valoare și selecții ale fenomenelor din orizontul vieții (cu scopul reținerii frumosului unic, dacă vorbim despre istoria artei sau cu scopul reținerii evenimentului relevant în funcție de ramura istoriei).

Pentru artistul modern și modernitatea culturală definită mai sus, a fi modern și a crea opere moderne implică o anumită atitudine față de *modo* (*acum*-ul istoric). *Trebuie să fii imersat în lumea vieții pentru a percepe fenomenele care caracterizează epoca ta, să observi atent pentru a putea reprezenta ulterior spiritul vremii,* acesta este un imperativ al artistului modern. Doar astfel poți extrage din trecător ceva care este demn să devină istorie, implicit să fie „eternizat". Însă, pentru a sesiza astfel, trebuie, totodată, să nu fi absorbit total de curgerea fenomenelor din lumea vieții, să nu fi „devorat" de istorie și purtat de ea, ci să fii imersat în ea, dar simultan să fii dincolo de epoca ta pentru a o privi așa cum cineva privește de pe margine curgerea unui râu. Ca un înotător care participă activ la o cursă, dar simultan se

[52] Charles Baudelaire, *Curiozități estetice,* trad. Rodica Lipatti, Meridiane, București, 1971, p. 63.

dedublează și contemplă de pe margine. „Courbet și Manet, Flaubert și Baudelaire s-au dorit a fi ai timpului lor. Nu le-a trecut niciodată prin minte că scandalul pe care îl stârniseră s-ar fi putut datora faptului că-și depășiseră contemporanii”[53]. Paradoxal, modernul trebuie să fie imersat în epoca sa, o privire din interior care cunoaște spațiile culturale, comunitatea, valorile ei, gusturile, obiceiurile etc., dar simultan trebuie să realizeze un act de detașarea pentru a putea „privi în ochi” spiritul vremii.

## § 8. Împletirea lumii subiective cu lumea vieții și unificarea rațiunii cu realitatea

Ne-am străduit în acest text să înfățișăm multitudinea de schimbări pe care le aduce conștiința modernă în viziunea asupra lumii. Am enumerat pe rând diferite aspecte ale revoluțiilor artistice, filosofice și culturale. Următoarea inovație pe care o vom trata ține de unificarea conceptului cu realitatea. Dacă în pre-modernitate exista o despărțire și o prăpastie între lumea ideilor și lumea concretă, în modernitate aceste dimensiuni sunt apropiate și împletite. Drept exemplu, ne putem gândi la științele naturii. În viziunea aristotelică un obiect cu o masă mai mare cade spre pământ cu o viteză mai mare decât un obiect cu o masă mai mică, pe temeiuri raționale, dar fără verificare experimentală. Galileo Galilei a anulat granița dintre gândirea abstractă și fenomenele concrete aplicând rațiunea la natură, demonstrând că ambele obiecte vor fi atrase în mod egal spre pământ. „Ideile actuale asupra mișcării corpurilor datează de la Galilei și Newton. Înainte lor oamenii îl credeau pe Aristotel, care spunea că starea naturală a unui corp era în repaus și că el se mișcă numai acționat de o forță sau de un impuls. Rezultă că un corp greu trebuie să cadă mai repede decât unul ușor, deoarece ar fi fost atras mai mult spre pământ. Tradiția aristoteliană consideră, de asemenea, că toate

[53] Antoine Compagnon, *Cele cinci paradoxuri ale modernității,* p. 49.

legile care guvernează universul pot fi elaborate doar prin gândire pură: nu era necesar să verifice prin observație"[54]. Observăm cum modernitatea înseamnă anularea graniței dintre gândirea pură și lumea fenomenelor și întrețeserea rațiunii cu realitatea, de unde rezultă știința modernă și modernitatea. Întrețeserea a însemnat aplicarea rațiunii la natură și la fenomenele sale, în ce privește știința, iar în ce privește cultura și arta, întrețeserea a însemnat categorii estetice și culturale care sunt strâns legate de istorie, depășindu-se astfel categoriile pure și eterne. Epoca modernă, după cum putem vedea și din observația făcută de Stephen Hawking, înseamnă trecerea de la o lume statică la o lume dinamică, în care mișcarea este măsurată și determinată.

Un alt factor care demonstrează unificarea este inventarea ceasului mecanic cu ajutorul căruia lumea și scena fenomenelor pot fi măsurată. Instrumentul de măsurare a timpului exterior este semnul unificării dintre gândirea pură și lumea exterioară, este începutului unificării dintre timpul etern, văzut ca transcendent în pre-modernitate, și timpul imanent al fenomenelor reale[55]. A existat un parcurs lung al unificării conceptului cu sensibilitatea care a condus spre lumea modernă. Revenind la secolul al XIX-lea, când modernitatea era deja în floare la scară largă, avem un indiciu al unificării la Hegel. Ion Ianoși face o constatare în acest sens. „Performanța de căpetenie a lui Hegel a constat, anume, în unirea logicii și a istoriei, în impregnarea sincronicului cu diacronicul. El a fost cel care a înțeles ființarea ca devenire"[56]. Unirea logicii și a istoriei, realizată de Hegel, pregătită de Kant, este doar punctul final al procesului de modernizare. La acest proces au contribuit personalități culturale din perioada de

---

[54] Stephen Hawking, *Scurtă istorie a timpului,* trad. Mihaela Ciodaru, Humanitas, București, 1994, p. 29.

[55] Matei Călinescu, *Cinci fețe ale modernității,* pp. 31–32

[56] G.W.F. Hegel, *Despre artă și poezie,* trad. Ion Ianoși, Minerva, București, 1979, introducere de Ion Ianoși, p. 5.

sfârșit a Evului Mediu, de pildă Petrarca. Au contribuit și personalitățile din Renaștere, Reformă sau personalități ale Iluminismului. Tot aici îi putem include și pe Galileo Galilei și Isaac Newton, care au contribuit la crearea științei moderne. Hegel încoronează acest parcurs în domeniul filosofiei la începutul secolului al XIX-lea. *Ființa ca devenire* este marca modernității, peste care Hegel și-a lăsat amprenta. În Revoluția industrială putem vedea unirea logicii, a gândirii pure a priori, cu natura și sensibilitatea, unde rațiunea nu operează cu elemente metafizice, ci cu elemente ale lumii reale. Rațiunea se apleacă spre concret, îl măsoară și se pune în slujba fenomenului.

Un secol și ceva mai târziu după unificarea lui Hegel, Merleau-Ponty desăvârșește unirea rațiunii cu sensibilitatea prin *fenomenologia corpului.* Ființa umană simțitoare și rațională este o cogniție ancorată în lumea exterioară prin corp, unde corpul este parte a lumii. Modernitatea a renunțat la separarea tradițională a rațiunii de corp și simțuri, unde rațiunea este captivă în corp. Dualismul lui Descartes a fost depășit, printre alții și de către Merleau-Ponty care expune împletirea strânsă dintre rațiune și sensibilitate care este *corpul* uman. Fenomenologul francez subliniază și pune accent pe încrucișarea dintre subiect și lume. Întâlnirea dintre corpul-rațional și natură formează o întrețesere ca lume a culturii. „Așa cum natura pătrunde până în centrul vieții mele personale și se împletește cu ea, tot astfel comportamentele coboară în natură și se depun în ea sub forma unei lumi culturale. Nu am doar o lume fizică, nu trăiesc doar în mijlocul pământului, al aerului și al apei, ci am în jurul meu drumuri, plantații, sate, străzi, biserici, ustensile, o sonerie, o lingură, o pipă”[57]. Toate actele sociale întreprinse de indivizi raționali se petrec și se materializează în lumea naturală, iar prin aceste acte, natura este transformată. Ideea de a realiza o operă de artă se materializează pe pânză, marmură sau materiale de construcții în cazul arhitecturii. Intenția de a comunica o un gând se actualizează în sunet

[57] Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepției,* trad. Ilieș Câmpeanu, Georgiana Vătăjelu, Aion, Oradea, 1999, p. 410.

sau diverse forme de scriere și semne. Trăim în lume, niciodată separați total de ea, iar voințele noastre se concretizează în materia naturală asupra căreia își lasă marca rațională. Într-o cabană abandonată, găsită în pădure, putem sesiza amprenta și semnul rațiunii care s-a depus în lemn ca materie naturală. Acesta poate fi un exemplu al împletirii care formează lumea culturală.

Ceea ce a realizat Merleau-Ponty este important în contextul lucrării noastre deoarece modernitatea estetică insistă, la rândul ei, asupra întâlnirii dintre lume și subiect. Înțelegem opera de artă modernă ca imagine a lumii culturale în care s-a născut. Vom încerca în continuare să găsim în lumea artei o pictură care revelează apropierea dintre rațiune și sensibilitate. În pictura *A Cotton Office in New Orleans* (1873), de Edgar Degas, observăm apropierea rațiunii moderne de imanență și istorie. Această pictură nu reprezintă idei ale rațiunii desprinse de contemporaneitate, cum ar fi o pictură clasică care idealizează realitatea și reprezintă subiecte mitologice, ci vedem în ea naturalețea umană într-o circumstanță cotidiană. Aici nu sunt reprezentate subiecte istorice, percepții categoriale, obiecte ideale; drept dovadă avem reprezentarea stilului vestimentar propriu epocii lui Degas. Subiectele care sensibilizau epocile trecute au fost lăsate la o parte în favoarea etosului modern. Pictura lui Degas reprezintă lumea cotidiană de secol XIX, în care rațiunea este apropiată de nevoile curente ale omului. Pentru noi, alegerea artistului reprezintă unificarea modernă a rațiunii și a sensibilității. Prin pictura lui Degas avem o *lume-imagine* a modernității de secol al XIX-lea. *Lumea-imagine*[58], conform lui Susan Sontag, este mereu *o interpretare a realității*[59]. În această pictură vedem sinceritate, onestitate a artistului față

[58] Susan Sontag, *Despre Fotografie,* trad. Delia Zahareanu, Vellant, București, 2018, pp. 159–187. Deși Susan Sontag folosește conceptul de *lumea-imagine* referindu-se la fotografie ca mediu prin care lumea este prezentată și interpretată, noi preluăm conceptul și-l vom folosi în domeniul picturii, în care imaginea picturală este văzută ca mediu de reprezentare și interpretare a lumii.

[59] *Ibidem,* p. 159.

de raționalizarea și organizarea modernă a cotidianului. Avem o lume-imagine a modului în care rațiunea și comportamentele subiective „coboară în lume și se depun în ea sub forma unei lumi culturale”[60].

Unirea modernă a conceptului cu sensibilitatea, care se manifestă ca o țesătură compactă a lumii culturale, se regăsește atât de frumos în opera lui Degas. *Ființarea ca devenire* se revelează magnific în această pictură. Spre deosebire de opera *The Envoys of Agamemnon,* 1801, de Jean Auguste Dominique Ingres, pictată cu șaptezeci de ani mai devreme, într-un stil conform rigorilor Academiei, care reprezenta o lume statică a rațiunii, a subiectelor mitologice, Degas alege un subiect banal pentru criticii din acea vreme. Degas nu pictează, precum Ingres, mari narațiuni metafizice ale rațiunii, ci subiecte banale din lumea culturală modernă.

Opera modernă este o *lume-imagine* a contopirii dintre istoric și rațional, a țesăturii dintre etern și trecător. Modernitatea se reflectă în omul modern și operele sale, iar modernul oglindește etosul modern; „carnea lucrurilor ne vorbește de carnea noastră și de cea a celuilalt. Privirea mea este unul dintre acele daturi ale „sensibilului”, ale lumii brute și primordiale”[61]. Pentru Merleau-Ponty, fața sensibilă a lumii, întrucât a fost însemnată de rațiune și spiritul comunității, vorbește despre noi, este un semn al *intențiilor* noastre *de semnificare* (*Bedeutungsintention*)[62]. Simultan, expresiile noastre, actele noastre socio-culturale vorbesc despre lume.

În urma acestor lămuriri, putem înțelege adecvat poziția lui Baudelaire, care nu era vehement împotriva tradiției, ci împotriva modernilor care căutau în trecut ceea ce nu poate fi găsit decât în timpul prezent. Viziunea lui asupra istoriei artei implică și discontinuitate

---

[60] Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepției,* p. 410.

[61] Maurice Merleau-Ponty, *Vizibilul și invizibilul,* trad. L.C. Toboșaru și D. Popa, Tact, Cluj-Napoca, 2017. p. 239.

[62] Jacques Derrida, *Margini,* p. 181.

între epoci. El vrea să spună că așa cum cei din Antichitate, Evul Mediu sau Renaștere au avut propria modernitate din care să extragă frumosul, tot așa modernitatea din secolul al XIX-lea are frumusețea sa unică, iar artistul are menirea să o exprime. „Dar de ce oare modernitatea nu poate fi comparată cu nimic din trecut? Baudelaire este de părere că, estetic vorbind, din trecut nu a supraviețuit nimic altceva decât expresia unei serii întregi de modernități succesive, fiecare dintre ele fiind unică și având, ca atare, propria-i expresie artistică unică”[63].

Un imperativ al artistului modern, pentru Baudelaire, este exprimarea prin sentiment și *imaginația creatoare*[64] sau *imaginație productivă*[65], pentru Kant. Dacă istoria are sarcina de a exprima obiectiv evenimentele marcante, știința are sarcina de a descrie natura prin limbajul logico-matematic, tot așa arta ca domeniu de sine stătător are propriile sale instrumente și sarcini. „Eu prefer să vorbesc în numele sentimentului, al moralei și al plăcerii”[66], afirmă Baudelaire. Expresia și creația artistică, ca produs final, survine ulterior, când momentul contopirii și al imersării cu lumea a fost realizat. Acest tip de modern privește timpul pentru a-l picta în diverse forme artistice. Există o *împletire* între privirea omului de mulțime și orizontul vieții. Artistul modern este în împletire intențională cu lumea vieții moderne, astfel încât poate sesiza și memora *chipul* ei. „Înainte de a cerceta care poate fi aspectul epic al vieții moderne și de a dovedi, cu ajutorul exemplelor, că epoca noastră nu este mai puțin fecundă decât cele trecute, în motive sublime, se poate afirma că de vreme ce

---

[63] Matei Călinescu, *Cinci fețe ale modernității,* p. 63.

[64] Charles Baudelaire, *Curiozități estetice,* p. 112.

[65] Immanuel Kant, *Critica facultății de judecare,* pp. 202–211, unde putem vedea că *facultățile sufletești ale geniului,* cel care prescrie norme în artă și produce idei estetice noi fără reguli predeterminate, presupun și o imaginație productivă, iar această imaginație este numită de către Baudelaire imaginație creatoare.

[66] Charles Baudelaire, *Curiozități estetice,* p. 79.

toate secolele și toate popoarele și-au avut frumusețea lor, o avem și noi, în chip inevitabil, pe a noastră. E în firea lucrurilor"[67].

Problema *vizibilului și a invizibilului,* în accepțiunea lui Merleau-Ponty, transpusă în cadrul cercetării noastre, este echivalentul problemei vizibilului modernității **,** *fețele ei sensibile,* și problema invizibilului modernității – anume rațiunea care a însuflețit și în-*semnat* modernitatea și opere ei artistice, artefactele, mărfurile, tratatele, lucrările științifice etc. Fiecare epocă ascunde propria sa căutare științifică, o moralitate, o formă de căutare a fericirii și a idealurilor, un gust aparte pentru frumos și sublim. Modelul de înțelegere din trecut, paradigmele și epistemele tradiționale nu pot revela etosul contemporan, chipul timpului cultural prezent, ci îi revine modernului această sarcină. În domeniul științei obiective există adevăruri statornice, o continuitate și un progres prin cumulare, dar în domeniul gustului și al artei, acest lucru nu este posibil. Domeniul artei este caracterizat de o istorie discontinuă, în care se succed diferite apariții sensibile, diverse chipuri ale vremurilor.

Ioan Corjuc

## Bibliografie

Barthes, Roland, *Image, Music, Text,* trad. engl. și ed. Stephen Heath, Fontana Press, London, 1977.

Baudelaire, Charles, *Curiozități estetice,* trad. Rodica Lipatti, Meridiane, București, 1971.

Călinescu, Matei, *Cinci fețe ale modernității,* Polirom, Iași, 2017.

Compagnon, Antoine, *Antimodernii,* trad. Irina Mavrodin, Art, București, 2009.

Compagnon, Antoine, *Cele cinci paradoxuri ale modernității,* trad. Rodica Baconsky, Echinox, Cluj-Napoca, 1998.

Carr, David, *Experience and History,* Oxford University Press, New York, 2014.

[67] *Ibid.,* p. 63,

Eco, Umberto, *Istoria frumuseții,* trad. Oana Sălișteanu, Rao, București, 2019.

Derrida, Jeacques, *Margini – de-ale filosofiei,* Tact, Cluj-Napoca, 2015.

Francastel, Pierre, *Realitate figurativă,* trad. M. Tomuș, Meridiane, București, 1972.

Gombrich, E.H., *Istoria artei,* Art, București, 2016.

Gompertz, Will, *O istorie a artei moderne,* trad. Daniela Magiaru, Polirom, Iași, 2014.

Groys, Boris, *Despre Nou. Eseu de economie culturală,* trad. Aurel Codoban, Idea, Cluj-Napoca, 2003.

Hawking, Stephen, *Scurtă istorie a timpului,* trad. Mihaela Ciodaru, Humanitas, București, 1994.

Hegel, G.W.F., *Despre artă și poezie,* Minerva, București, 1979.

Husserl, Edmund, *Criza științelor europene și fenomenologia transcendentală,* Humanitas, București, 2011.

Husserl, Edmund, *Cercetări logice II. Cercetări asupra fenomenologiei și teoriei cunoașterii,* Humanitas, București, 2013

Kant, Immanuel, *Critica facultății de judecare,* trad. Vasile Dem Zamfirescu și Al. Surdu, Editura Științifică, București, 1981

Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenologia percepției,* trad. Ilieș Câmpeanu și Georgiana Vătăjelu, Aion, Oradea, 1999.

Merleau-Ponty, Maurice, *Vizibilul și invizibilul,* trad. L.C. Toboșaru și D. Popa, Tact, Cluj-Napoca, 2017.

Nietzsche, Friedrich, *Așa grăit-a Zarathustra,* trad. Șt. Augustin Doinaș, Humanitas, București, 2018.

Sontag, Susan, *Despre Fotografie,* trad. Delia Zahareanu, Vellant, București, 2018.

## – VII –

**Iuliana Petrescu**

Iuliana Petrescu (n. 1996) și-a finalizat studiile de licență în Literatură universală și comparată și limba și literatura engleză la Universitatea Babeș-Bolyai din Cluj-Napoca (2021), iar din 2021 urmează programul de masterat Cognitive Sciences din cadrul Universității din București. A fost Civitas Dei Fellow la Thomistic Institute din Washington D.C. (2022) și a beneficiat de o bursă Erasmus la Universitatea din Atena (2022–2023). A publicat mai multe eseuri și articole pe temele ei de interes și cercetare (filosofia minții, filosofia științei și literatură comparată) și este redactor pentru platforma culturală Syntopic. De asemenea, a colaborat la traducerea cărților lui David Bentley Hart, *Mitul Schismei și alte eseuri* (2021) și Thomas Nagel, *Mintea și cosmosul* (2023).

# Can the emergence of consciousness be explained by physical causes alone?

### A case against psychophysical reductionism

The emergence of consciousness in the development of man's evolutionary history has been for quite some time a matter of controversy. On the one hand, psychophysical reductionism claims that the causes of this development can be easily placed with pure accident. Nonetheless, there are opinions claiming that the available scientific evidence for this explanation is lacking, to say the least. In his *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is Almost Certainly False,* Thomas Nagel presents a heterodox and quite controversial opinion against reductionism in the historical emergence of conscience. The current problem regarding the emergence of consciousness in the evolutionary chain, as considered that consciousness could not be itself reduced to purely psychophysical

characteristics, then correlates to a quite familiar issue in the cognitive sciences: the problem of qualia and the explanatory gap. If it can be proved that either consciousness is definitely partly non-materialistic or a case can be made to weaken the materialist hypothesis, then this would open a path for at least considering Nagel's arguments against the psychophysical reductionism in the emergence of consciousness. In this essay, I will attempt to follow the previously mentioned argument points, aiming at eventually supporting Nagel's thesis, while taking into consideration and responding to certain opposing views.

The problem of consciousness has not always been deeply connected, as Nagel believes, with the natural world. In terms of Descartes' Cartesian dualism, the body and the mind are completely distinct and separate entities. This view of completely independent entities was displaced later on, along with a surge of various forms of idealism. Towards the end of the 20th century, materialist currents in analytic philosophy, and not only, took over and became the dominant paradigms for integrating consciousness into the physical world. Materialism holds a special place in the issue of consciousness, as it attempts to bridge the explanatory gap or refute the very problem it poses, claiming that the distinction between physical and phenomenal states is purely epistemological in nature (Tye, 1995, 1999). Others, such as Levine, are prepared to accept materialism, but support the claim that, as of now, its case is not strong enough to be of importance. In the following part, I will try to present the argument for and against an epistemic nature of the explanatory gap, aiming at affirming that its nature is actually ontological; then I will continue by discussing Levine's assertions.

The main challenge to materialism, the explanatory gap, claims that phenomenal states are fundamentally different from physical (brain) states in that the former have qualities not reproducible or understandable through physical states and, consequently, that there must be some form of mind-body dualism that supports this

difference. The identity of physical to phenomenal states is contested by proponents of Cartesian materialism, for instance Michael Tye, who claims that "The so-called 'explanatory gap' derives largely from a failure to recognize the special features of phenomenal concept" (Tye, 1999, p. 707). Tye maintains that identities of the type WATER = $H_2O$ or HEAT = movement of molecules[1] are explainable and descriptive, but denies that they bear any resemblance to auto-phenomenality, which is perspectival, as with the case of PAIN[2] = the firing of C-fibers or any other type of qualia. Since the perspectival cannot be reduced to the non-perspectival, there is no further problem to be posed in regards to the explanatory gap. Gertler (2001) nevertheless claims that this premise, unaccounted for fully by Tye, only shifts the problem towards pondering why is it exactly that only phenomenal concepts are perspectival. In light of this, Gertler asserts, Tye's conceptual view of the explanatory gap does not resolve more than an ontological view would.

Another position challenging materialism is that of Levine, who first coined the term "explanatory gap". Levine's account of the explanatory gap rejects the thesis of the psychophysical explanation for the emergence of consciousness in terms of a present impossibility of proving this connection. Levine actually argues for an explanatory gap between the physical brain and the existence of qualia, modifying Kripke's second argument in the dispute against Cartesian materialism in order to prove that certain assumptions pertaining to materialism are not necessarily false, but nonetheless presently unprovable. Kripke points out a difference in identity types

---

[1] Also see below the discussion on Kripke.

[2] Phenomenal concepts, as Tye presents them, are "the concepts that are utilized when a person introspects his or her phenomenal state and forms a conception of what it is like for him or her at that time". For instance, the phenomenal concept RED is what we form the first time we experientially come into contact with something red, concept that we retain and "activate" each time we see red again, and which cannot be obtained in any way other than by direct experience. The phenomenal concept is personal ("perspectival") and intransmittable.

that singles out the physical to non-physical state identity. Consider the following two sentences:

A. Pain is the firing of C-fibers.

B. Heat is the movement of molecules.

Whereas for B one can compose a contingent sentence that replaces "heat" with the "the phenomenon through which we experience hot and cold etc.", the same does not hold for A as well; there, it seems, the phenomenon of pain is the very experience of pain. (Levine, pp. 354–355) This very same argument is also briefly mentioned by Nagel (2012, p. 40) in trying to assert that while identities such as water = $H_2O$ are necessarily true, the one equating the physical with the phenomenal is not. Although this does not directly speak of the non-reductionist causes for the emergence of consciousness, even a "weak" case against materialism does imply that there might also exist other causes that explain the non-materialist part of consciousness (and the emergence of this part). Of course, this last claim is based on the assumption that, if there is something pertaining to consciousness that is not entirely dependent on physical matter, there must exist a non-physical cause for the emergence of this non-physical aspect – this brings us to the familiar leap from physical to non-physical and can open up the gate for Nagel's twofold argument.

In Nagel's view, reductionist explanations cannot be of real assistance in determining the evolution of organisms and, by extension – since general evolution must provide an explanation for this issue as well –, the emergence of consciousness (Nagel, 2012, p. 44). If mind, and thus consciousness, is irreducible to physical aspects, then a materialist explanation cannot account for its development. Nagel does not propose an alternative theory *per se,* but rather the structure of an alternative dual theory, comprised of both a historical and a non-historical explanation. It is noteworthy to mention that this view, although partly teleological, does not pertain to any form of theism;

even if it occurs that a theistic explanation would not be entirely refuted, the author's own view turns in a distinct direction.

As mentioned before, the proposed theory is composed of two parts: (1) must account for the reason why only specific organisms possess consciousness and (2) must account for why these conscious organisms appeared in the first place in life's evolutionary history. Since we do not support a form of dualism, it follows that the emergence of consciousness cannot be entirely separated from the development of physical life, thus requiring an explanation for (1) as well. In short, if materialism is to have any basis, it, must – on its own and not relying on evolutionism – answer to the issue of consciousness. The theory to account for (1) is to be a so-called non-historical theory of consciousness (a), while the one supporting (2) will be a historical theory of consciousness (b). (a) can be either reductive[3] or emergent; in the case of emergence, nonetheless, the mental states seem to be disconnected from the organism as a whole and only present as complex results of very specific complex elements that allow them to bridge the gap between the physical and the mental (Nagel, 2021, p. 55); this will be based on a type of monism (neutral monism) that would correlate physical (brain) states to states of consciousness[4]. In contrast to other phenomena whose component parts can quite clearly reflect on and describe the whole phenomenon, the case of consciousness seems to be unable to function like this and, as such, a reductive account of its emergence needs to be taken into consideration.

---

[3] As Nagel points out, "reductive" refers to the breaking down of a complex entity into its most basic parts, and is not to be confounded with "reductionist", which is a particular type of reductive theory that reduces more complex phenomena to only their physical components and their properties (Nagel, 2012, p. 54).

[4] "Consciousness is in that case not, as in the emergent account, an effect of the brain processes that are its physical conditions; rather, those brain processes are in themselves more than physical, and the incompleteness of the physical description of the world is exemplified by the incompleteness of their purely physical description." (Nagel, 2012, p. 57).

Setting aside psychophysical reductionism, the historical question (2), attempting to answer to how conscious organisms appeared in the universe, can be either (c) constitutive, (d) teleological or (e) intentional. In light of some issues that the constitutive account poses, and searching for a secular hypothesis, Nagel favors (d), in the form of natural teleology. Throughout his book, he supports this choice by arguing – besides the case of consciousness – that the existence of value is best explained by a teleological account of life; nonetheless, these further arguments are not part of the purpose of this essay.

Nagel's position in regard to consciousness emergence is usually contested beginning with a supposed misunderstanding of materialism or a false problem in regards to the functioning and necessary attributes of consciousness. For one, there is an apparent confusion between reductionism and materialism; reductionism seems to aim to have physical causes explain all phenomena of the world, rather than just aim to affirm that, whatever might exist, these "events" are not odd and unexplainable para-physical phenomena. In DiFrisco's view, Nagel's attempt to define materialism in terms of reductionism is based on the idea that materialism was to remain an incomplete theory if matters such as mind, for instance, are not reduced to a monism (DiFrisco, 2015, p. 82). He thus eliminates less drastic versions of materialism that could be of use in the matter. Nagel's preference for the emergent non-historical account appears problematic as well: emergence was present in biology even before consciousness, and it is based on "the relational organization of matter", not the existence of something different from simple matter, as consciousness is taken to be. Another issue here seems to be the fact that Nagel gives no motivation for the necessity of a historical account of the appearance of consciousness apart from the fact that "it makes the world more 'intelligible'" (DiFrisco, 2015, p. 83). Moreover, there seems to be some confusion between the causal and teleological ex-

planations; causality can give rise to certain trends (such as increased body size) without there being any *telos* involved in the process in cause.

Another point of attack, courtesy of Flanagan, directly tackles Nagel's positivistic attitude towards science and his worry that a naturalistic view will be unable to accommodate qualia (Flanagan, 1985, p. 386). For Flanagan, naturalism should be more concerned with subjective experiences in the type rather than token specificity, *i.e.* trying to figure out if there are any auto-phenomenological shared features among individuals. What is at stake here is also correlating subjective perspective with objective data collected from psychology or neuroscience, for instance – that is not to say, as Nagel argues, that a naturalistic project is ignorant or refutes unique individualistic perspectives. Nagel's first error here, as pointed out by Flanagan, is the claim that naturalism abandons real subjectivity; the second is the unspecified meaning of the term "real" in connection to his claim that objectivity draws one further away from the "real phenomenon" in question, "real" either referring to the personal experience of that phenomenon or cognitive processes involved. Nonetheless, it can still be argued that a naturalistic view does not *capture* the real essence of *consciousness.* Flanagan's approach does not even try to account for the unique individual perspective of phenomena[5]. Moreover, this assertion could fall in the category of intensional fallacies that Churchland points out[6]. All in all, Flanagan seems to argue for a less ambitious theory of qualia, which accepts that unique

[5] "Theorizing of the sort I have been recommending is not intended to capture what it is like to be each token person, but only to capture, in the sense of providing an analysis, of the type (or types): conscious mental life." (Flanagan, 1985, p. 388)

[6] Churchland (1985, p. 21) presents the logical structure of the intensional fallacy: "x is known (perceived, recognized) by me, as an F' is one of a large number of intensional contexts whose distinguishing feature is that they do not always retain the same truth value through substitution of a coreferential or coextensive term for whatever holds the place of 'x'. Accordingly, that such a context (i.e., the

individual experiences exist, but that the way (at least now) to study them is, as mentioned above, being aware of the barriers (for example, linguistic ones) that are placed between a theoretical model and the subjective experiences of phenomena. The impossibility of picturing the latter is no issue for Flanagan in supporting naturalism, but, in Nagel's picture, remains the main failure of such a theory and one that has to be bridged for any explanatory hypothesis to be pertinent.

Another opposing view to the explanatory gap that therefore would render Nagel's theory unusable – the most pertinent one, in my opinion – comes directly from neuroscience. It seems that, at the end of all philosophical discussion, most theories of mind and body hold or disappear based on new developments coming from neuroscience. Emergence[7] as discussed by Feinberg and Mallatt (2020) attempts to disprove the existence of the explanatory gap. In a nutshell, the theory presents an argument based on complex systems behavior that could be sufficient in order to prove that the emergence of consciousness does not present a huge and unexplainable leap, but a natural step that can be supported by physical processes. The theory argues for weak emergence, with a model consisting of

one at issue) should show a difference in truth value for two terms 'a' and 'b' (i.e., 'qualia of my sensations' and 'property of my brain-states') is therefore hardly grounds for concluding that 'a' and 'b' cannot be coreferential or coextensive terms." If trying to elude this fallacy, Nagel's argument of the form "(1) My mental states are knowable by me by introspection. (2) My brain states are not knowable by me by introspection. Ergo (3) My mental states # my brain states." Present a new problem: premise (2) can therefore be contested by a reductionist.

7 Emergence here is taken to be the appearance, through self-organization and "aggregate functions" of a system, of new entities and properties. Moreover, "a theoretical consequence for aggregate system functions is that the novel emergent functions cannot be explained by the parts alone, but rather must be explained by the properties of the parts and their interactions (Feinberg and Mallat, pp. 2–3). Other features of emergence are hierarchical arrangement, constraints and multiple, alternate routes.

three levels: (1) (life), (2) (nervous systems), (3) (special neurobiological features of consciousness[8]). By comparing general features of emergence and particular features related to the emergence of consciousness, Feinberg and Mallatt show that the transition from general features to special features (the 3rd step) is seamless and explainable in terms of the biological aspects of the various organisms presented. Feinberg and Mallatt argue against Nagel, Chalmers and Levine, whose option for strong emergence is based on the belief that the nature of consciousness appears to be "perplexing and mysterious". They claim, based on less and more complex species assessment, that consciousness emergence is:

> "simply a matter of a greater magnitude of standard emergence with an accompanying exponential increase in novel emergent properties. Such a large quantitative increase gives the impression of a qualitative explanatory gap between the brain and consciousness when there actually is none"[9].

Another pertinent idea here is that consciousness does not arise at the "top" – or at any other point, for that matter – of the neural hierarchy, but rather as a system feature of complex brains. Indeed, the explanatory gap seems less plausible in this case. All in all, Feinberg and Mallatt do not deny that qualia exists and even that there are two fashions of obtaining knowledge, namely experientially and observationally, but they subsume the subjective experience to biophysical phenomena. This is possible since subjectivity is biologically motivated (as proven by the physical explanations for the appearance of consciousness) and the fact that the special features of complex brains allow them to develop a biologically motivated phenomenal consciousness. From this, they deduce that the subjective

---

[8] Such as short- and long-term memory, neural complexity etc. See Feinberg and Mallat, Table 2, pp. 5–6.

[9] Feinberg and Mallat, p. 10.

experience occurs with natural emergence and that the gap is coherent with weak emergence, as well as the fact it is only a gap insofar as the manifestations of the two types of knowledge go, but not their origin.

Although the case against materialism seems compelling in at least accepting an alternative to psychophysical reductionism in the emergence of consciousness, data available through biology, pointing to a quantitative, so to speak, rather than qualitative transition from lack of consciousness to its emergence poses real questions that have to be tackle further if one is to have a complete picture of the problem. One counterpoint that could be put forward here would be the refusal to consider that physical phenomena could give rise to non-physical phenomena, but this would return us to the very beginning, discussing dualism. The way in which consciousness has appeared in some particular organisms, as well as the underlying problem of physical and non-physical identity and qualia, that informs the consciousness dilemma, are indeed much more complex than presented here. Although not refuted definitely, a weaker case for materialism gives way to other possibilities (such as Nagel's) of explaining the nature of subjective experiences, the functioning of consciousness and its historical emergence.

Iuliana Petrescu

## Bibliography

Chalmers, David, "Consciousness and its place in nature", in Stephen P. Stich & Ted A. Warfield (eds.), *Blackwell Guide to the Philosophy of Mind*, Blackwell, 2003, pp. 102–142;

Chalmers, David, "Facing up to the Problem of Consciousness", in *Journal of Consciousness Studies* 2 (3), 1995, pp. 200–219;

DiFrisco, James, "Nature Rendered 'Intelligible': On Thomas Nagel's *Mind and Cosmos* [Book Review]", *Journal of the British Society for Phenomenology*, 46 (1), 2015, pp. 79–86;

Feinberg, Todd E., Jon Mallatt, "Phenomenal Consciousness and Emergence: Eliminating the Explanatory Gap", in *Front. Psychol.,* 12 June 2020;

Flanagan, Owen, "Consciousness, Naturalism and Nagel", in *The Journal of Mind and Behavior,* Summer 1985, Vol. 6, No. 3 (Summer 1985), pp. 373–390;

Gertler, Brie, "The Explanatory Gap Is Not an Illusion: Reply to Michael Tye", in *Mind,* New Series, Vol. 110, No. 439 (Jul., 2001), pp. 689–694;

Levine, Joseph, "Materialism and Qualia: The explanatory Gap", in *Pacific Philosophical Quarterly,* pp. 354–361;

Montero, Barbara, "The Epistemic/Ontic Divide", in *Philosophy and Phenomenological Research,* Vol. 66, No. 2 (Mar., 2003), pp. 404–418;

Nagel, Thomas, "The Psychophysical Nexus", in Paul A. Boghossian and Christopher Peacocke (eds.), *New Essays on the a Priori*, Oxford University Press, Oxford, 2000, pp. 433–471;

Nagel, Thomas, "What Is It Like to Be a Bat?", in *The Philosophical Review,* Vol. 83, No. 4 (Oct., 1974), pp. 435–450;

Nagel, Thomas, *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is Almost Certainly False,* Oxford University Press, Oxford, 2012;

Thompson, Joseph, "Two Dogmas of Reductionism: On the Irreducibility of Self-Consciousness and the Impossibility of Neurophilosophy", in *Athens Journal of Humanities & Arts,* Volume 1, Issue 2, pp. 135–146;

Tye, Michael, "Phenomenal Consciousness: The Explanatory Gap as a Cognitive Illusion", in *Mind,* Vol. 108, No. 432 (Oct., 1999), pp. 705–725;

Tye, Michael, *Ten Problems of Consciousness. A Representational Theory of the Phenomenal Mind,* The MIT Press, Cambridge, 1995.

# – VIII –


## Cantemir Păcuraru

Cantemir Păcuraru (n. 1994) este în prezent doctorand în drept internațional la Universitatea de Vest din Timișoara și asistent universitar colaborator la Facultatea de Drept a Universității Babeș-Bolyai din Cluj-Napoca. Este absolvent al Facultății de Drept a Universității Babeș-Bolyai (2017) și al masteratul de „managementul securității în societatea contemporană" din cadrul aceleiași universități clujene (2019), iar în perioada 2018–2019 a beneficiat de o bursă la Universitatea Ruprecht-Karls din Heidelberg. A publicat numeroase studii și articole pe teme de drept internațional și filosofie a dreptului și este coautor al volumului *Hotărâri Importante din Jurisprudența Curții Internaționale de Justiție* (2019). De asemenea, este un promotor activ al principiilor permaculturii în România.


# Past, Present, Prediction. The International Law System as seen through Hegel's Theories of International Law and International Relations

## § 1. Introduction

Across the inevitable passage of time, perspectives about the world change and paradigms of thought shift (i.e. the universal), from one extreme to the other, which ultimately determine the various courses of action taken on two of the three levels that form the Concept [*Begriff*]; the particular and the individual. For now, it may seem that Hegel's philosophy brings nothing optimistic into view, inducing the sentiment of inevitable ephemerality of any rational, social structure built. We are the embodiment of Sisyphus hauling the great rock of epistemology towards the peak of the mountain, to inevitably see

it fall back down, because the gravity of the opposing paradigm makes it impossible for us to sustain its weight.

This is not the case with Hegel's system of thought. The triad of universal – particular – individual exists in light of the dialectic process of the Concepts, bringing us closer to the Absolute Idea. Thus, Hegel exceeds the boundaries of thinking in the system of a paradigm, creating a system of thought that is meant to incorporate all concepts and all paradigms into the realization of the Spirit [*Geist*] of world history. This is equally available in respect to his thought in the realm of international law and international relations. Thus, the present essay aims to approach this rather small piece of Hegel's all encompassing system of thought. Legal and political theories throughout history can be mainly divided into two paradigms of thought – universalistic and particularistic (not to be confused with two of the three elements which form the Concept – universal and particular), which are best defined as follows:

> "Three ontological assertions are important for theories to be classified as particularistic: that any polity exists in a primarily conflictual relation to other polities; that any normative order beyond polities is irremediably precarious; that a viable polity needs to be strongly integrated. By contrast, universalistic positions assert common principles among all humans, and, on that basis, are more positive about the possibility of public order on a transnational and eventually global scale"[1].

At first sight, Hegel's thought in respect to international law and international relations may seem to be qualified as particularistic. I will argue, in support of Dellavalle and von Bogdandy's common view, that this is only a superficial presupposition, mainly because Hegel brings into view the sovereignty and independence of the

[1] von Bogdandy, A., Dellavalle, S., *Universalism and Particularism. A Dichotomy to Read Theories on International Order,* in System, Order, and International Law, Oxford University Press, 2017, p. 483.

State (specific to the particularistic view), but at the same time acknowledges that the individuals[2] – the States – form and shape, along with the passage of time, the 'ethical life' of the international system. It is thus a dialectic process between the individuals, which I will explain further on. In this respect, it could be argued that Hegel brought about and anticipated much of postmodern thought in international law and politics, such as Habermas' *Discourse Theory* to *Systems Theory* in law, whose main proponents are all and none at the same time[3].

Although Hegel had success in anticipating most postmodern theories, not the same could be said about his predictions regarding future developments in international law and international relations. Assessments that begin with the premise of (absolute) sovereignty of States, such as only States with laic institutions could ever be subjects of international law is clearly wrong (for today we have other subjects of international law, besides States), or that there is and will be no supra-state institutional order to hold in check the international obligations assumed by States, are clearly wrong. On the other hand, subjects such as recognition of States and the nature of international treaties are interestingly very exact.

Thus, the present essay will be divided into two main parts. The first part of the essay will be focused on the presentation of the two paradigms – universalistic and particularistic – in Hegel's system of thought in regard to international law and international relations, and finally the overcoming of these two, by way of the dialectic process. At the end of this part, I will point out the assumptions that Hegel made in his *Grundlinien der Philosophie des Rechts* upon which

---

[2] I must add that States are particulars in relation to their peoples, and individuals in relation to other States.

[3] The field is so new, that there is no systematization within it, although two particular persons do claim the title of pioneers – Niklas Luhmann and Gunther Teubner, even though their approach is narrow, in relation to what Systems Theory actually has to offer.

Systems Theory is continued – the core element being communication. The second part of the essay will begin with these assumptions and construct the past and the present status quo of the international law system, shedding light on the most relevant differences as well as similarities in the system in Hegel's texts and in the present time.

## § 2. The dialectic of the universalist and particularist paradigms

A paradigm is generally defined as "a set of concepts that serve as the most fundamental theoretical requisites for the use of the theoretical and practical reason with reference to a specific field of knowledge and action and in a certain period of human history"[4]. Paradigms usually stand in opposition to each other. They offer divergent views about the world or about a certain phenomenon that constitutes their object of analysis. Although they may appear as total opposites at a first glance, one may be surprised to find that they are not wholly disjunctive, for they share (some) common elements[5]. Such is the case with particularism and universalism. The latter is based on the assumption that there is such a thing as global common goods, that individual rights should be at the core of the international community, and that international institutions should guard such rights, while the former tends to share skeptical views on these assumptions[6]. At the same time though, both paradigms share a common purpose, that is, to instill a social order. They are thus 'paradigms of social order' which refer to the conditions for a peaceful and generally advantageous social interaction. In relation to legal systems, we can safely state that its purpose is precisely creating a

[4] Dellavalle, S., *Plurality of States and the World Order of Reason. On Hegel's Understanding of International Law and Relations,* in System, Order, and International Law, Oxford University Press, 2017, p. 363.

[5] von Bogdandy, A., Dellavalle, S., *op. cit.,* pp. 488–489.

[6] von Bogdandy, Dellavalle, S., *op. cit.,* p. 483.

stable system of social order which has as its initial premises creating effective rules, making social interaction predictable, with the scope of facilitating mutual and peaceful cooperation[7] between subjects of law – which sounds strikingly similar to the premises and scope of positive law. Inevitably, this interdependence of scope and premises will eventually lead – as we will see further on – to points of intersection.

Hegel's theory of law has not accorded so much attention to international law. We can find a small chapter in his *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (paragraphs 330–40), under the title *Das äußere Staatsrecht.* This is a very first significant clue of how Hegel sees international law, namely as external State law. Thus, international law is the common prerogative of the sovereignty of States that transcends their internal jurisdictional boundaries. The State occupies a central role and, as it appears, the only role in the creation of international law. On the spectrum of particularist – universalist paradigm, this perspective clearly belongs to the former. At the same time, the chapter on international law is situated in the part of the *Grundlinien* on the 'Ethical Life' [*Sittlichkeit*]. Though translated in English as 'Ethical Life', the term can be fairly misleading, because it might suggest a very broad sense. *Sitte* in German means mode of conduct practiced by a social group. The concept differs from that of *Moralität,* which refers to a set of ethical principles common on an individual level, while *Sittlichkeit* is a set of ethical norms embodied in the customs and institutions of one society[8]. This may hint a perspective situated on the other side of the spectrum, as being in the universalist paradigm.

There are two major cases which Hegel makes that are in his text – which are built on his system of thought, and from which flow the most parts of his analysis on international law – that meet the criteria

[7] Dellavalle, S., *op. cit.,* p. 363.

[8] Inwood, M., *A Hegel Dictionary,* Blackwell Publishers, 2017, p. 91.

of the particularist paradigm. The first one is the overwhelming accent that he puts on the sovereignty and independence of States; "International law applies to the *relations* between independent states […] its most actuality depends on *distinct and sovereign wills"* (paragraph 330). The international stage is composed only of interactions between States, and nothing more. The second particularist argument is the lack of "authority of a court which implements what is right in itself" on the international level (paragraph 330). Without such a system of courts to hold in check the agreements of States, Hegel argues that the parties are entitled to suspend or terminate any agreement concluded by even defying *pacta sunt servanda* – which in turn also derives from a prior agreement between States (much like today's realist theories in international relations).

For these reasons, Hegel also dedicates an important role to war, which is seen as "the condition in which 'the strength of the association between all [individuals] and the whole is displayed'"[9]. A theory of just war is not compatible with Hegel's thoughts – as he points out in paragraph 324 – exactly because the absolute sovereignty of States and the lack of an international supra-state jurisdiction rules out any possibility of norms that would regulate *jus ad bellum* and *jus in bello.* Such as it is, although such legal norms did not exist at that time, the European State monarchs had a series of well-implemented social conventions governed, in part, by the rules of diplomacy, and also by the fact that most monarchs were close or distant relatives to each other. Possibly this is why Hegel appeals to what would be termed one hundred years after his *Grundlinien* as the *jus publicum europaeum*[10]; "The European Nations [*Nationen*] form a family with respect to the universal principle of their legislation, customs and cultures […]" (addition to paragraph 339). Accordingly, he also states on these premises that "[m]odern wars are accordingly

[9] Dellavalle, S., *op. Cit.,* p. 354.

[10] See Schmitt, K., *The Nomos of the Earth in the International Law of the* Jus Publicum Europaeum, Telos Press Publishing, New York, 2006.

waged in a humane manner, and persons do not confront each other in hatred." (Addition to paragraph 338). A somewhat historical account of the conduct of soldiers, officers, generals, sovereigns during wartime that would point to the humane character being respected could be found in Tolstoy's elaborate account of Russian society and the State's engagement in the Napoleonic wars, in his *War and Peace*, especially Volumes III and IV.

It is exactly this concept of war through which Hegel breaks from the particularist paradigm of thought in regards to international law and relations, and which ultimately complements his idea of Ethical Life. With the waging of war for the satisfaction of the personal egoistic reasons of States, Hegel sees the achievement of the scope of world history.

> "The task of war is thus, now, to make the contingency of the assumed self-reliance of the states evident, bringing about the passage from the ethical life of the self-referent political community to a higher stage of the self-realization of the spirit, i.e. to the universality of world history and, then, of art, religion and science. Indeed, «the self-reliance [of the peoples] is nothing absolute, and can perish; something higher, the spirit of the world, is above it, and the rights of peoples vanish where the spirit of the world appears»"[11].

A dialectic process can be seen here, which brings about the self-realization of world history. Two or more particulars, i.e. sovereign States, whose 'welfares' are in contradiction with each other, bring about, through the waging of war, the evolution of the universal, that is the Spirit, world history.

[11] Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft,* p. 255 (n. 13), *apud.* Dellavalle, S., *op. Cit.,* p. 356.

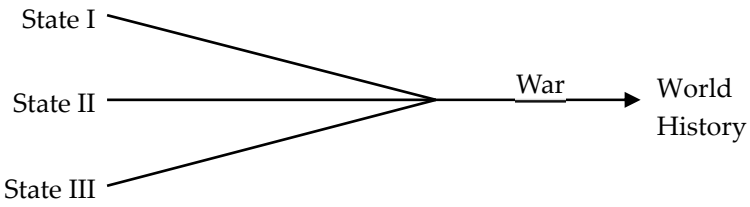


**Figure 1.** The dialectic process of international relations whose end result is the self-fulfillment of world history.

Thus, by way of the particular (i.e. the States) and their opposing interests, does the shift from particularity to universality take place. The confrontation between two particulars that are independent and sovereign leads to the fulfillment of world history, whose scope is none other than universal social order. Hegel therefore transcends the boundaries of these two dichotomies that limit one's perspective. This marks the starting point of future theoretical developments in postmodernism.

The inevitability of the 'progress' of world society in space and time is what makes considering the dialectic process so important. It is a tool that helps us understand and possibly determine the direction society tends to take. It is also not a very foreign concept to the natural world. In fact the second law of thermodynamics states that 'the state of entropy of the entire universe, as an isolated system, will always increase over time', whereas entropy is 'a thermodynamic quantity representing the unavailability of a system's thermal energy for conversion into mechanical work, often interpreted as the degree of disorder or randomness in the system'. The higher the level of entropy, the greater the disorder of that system. The universe is slowly but surely decreasing its level of entropy, and will achieve perfect balance, signifying the end of space and time. Another reference can be made to the third law of Newton; 'for every action, there is an equal and opposite reaction'. This is quintessential to Hegel's dialectic process, because opposite and equal forces clash together

giving birth to a new set of contrary 'forces', and so on, until we reach what Hegel dramatically calls – borrowing from Cournot – the end of history (i.e. zero entropy). This dialectic process rests on one very important basis, communication. Only by way of communication (that is, exchange of information and energy), between two opposing forces can a third one emerge. The concept of communication is most fundamental for systems theory.

## § 3. Hegel and the past predictions of the future

As we have seen in the previous part, Hegel adopts a mostly particularist perspective in formulating his theory of international relations. This is completed with a universalist view that unfolds in the scope of world history, that is, the tendency of the system – the international system in this case – to order itself. In the following pages, I will argue that – possibly due to Hegel's lack of interest in the subject – the arguments presented in this last part of the *Grundlinien* are not taken to their natural conclusions, which led to (some) faulty predictions about the system of international law. A brief presentation of the concepts developed by Hegel, as well as the developments of international law after Hegel will serve as my main tools of argumentation.

### A. Sovereignty and Independence

These are concepts I have touched upon in the last part, therefore I will pause but a little to provide further explanations. Before the chapter on *'Das äußere Staatsrecht'*, Hegel dedicates a small part to *External Sovereignty*, in his chapter on *Constitutional Law.* That part is dedicated to the domestic legal prerogatives that guide inter-state legal relations, as well as the importance of war for the domestic sphere. Here, Hegel argues that the sovereign should be the one to have such prerogatives (paragraph 329) for, in Hegel's eyes, he is the physical embodiment of the State, and can thus be able to represent

it[12]. By representation, the sovereign affirms the *individuality* of the State, which is the result of that particular State being independent and sovereign. These two characteristics appear only in relation to other States (paragraph 322), for only by affirming the *individuality* of another can bring about the *individuality* of the self. This brings about the formation of international law, in the form of obligations (paragraph 330). Hegel stresses the importance of making a difference between obligations in domestic law (such as those in civil law), and obligations assumed by States in relation to each other. The differences are, as he says, that concepts such as morality cannot be applied (paragraph 337), and that there is no higher jurisdictional power to enforce those obligations.

Thus, from a positivist perspective, one can deny international law its legal character. But in no case does Hegel make such a point. He goes further and explains that the relationship between States is the one that gives birth to norms in international law. For this relationship to be possible, reciprocal recognition is mandatory, which brings me to the second concept.

**B. Recognition of States**

Recognition is the first effect of communication between States. From a systems perspective, one can say that the communication paths laid out by States validate each other through recognition. For such a (unilateral) act to effectively take place, both States have to be equally independent and sovereign (paragraph 331). This means that both the form and content of the State must be the same. In Hegel's system of thought, the *content* of a State is composed of its constitution – albeit not the written document, but generally the norms that have a superior character in a State, including the State's power, legislative, executive, and judicial – as well as the present conditions

[12] Magee, G.A., *The Hegel Dictionary*, Continuum International Publishing Group, 2010, p. 241.

of the State, in which I would include its territory and population. The *form* of the State is the act of recognition in itself. The extent of the content of the State is of no concern to the other States in light of the absolute sovereignty of each, which brings to light a principle recognized today as a fundamental principle of international law – non-interference in the internal affairs of other States. This equality of recognition discovers another implicit principle, that is, the principle of reciprocity.

**C. War**

Hegel perceives war as a natural result of the sovereignty and independence of States, that gives birth to their egoistic nature, since "[t]he relationship of states to one another is a relationship between independent entities and hence between *particular wills"* (paragraph 336). These *particular wills* are justified by two factors; the self-reliance of States, which contrary to individuals, can be self-sustainable – through the individuals, and the State's concern for its welfare which is "the supreme law for a state in its relations with others" (paragraph 336).

These two factors bring about consequences in regard to the relations with other States. First of all, if the welfare of the State suffers an injury which would make execution of obligations pre-concluded with other States onerous and disadvantageous, then that State is justified to arbitrarily terminate or suspend said agreements, with no repercussions – since there is no supra-state jurisdiction to apply sanctions. This brings about the fragility of international agreements, concluded in the form of treaties[13].

In this manner, any plan for a 'Perpetual Peace' is hopeless because, even if it would be "guaranteed by a federation of states which would settle all disputes [that federation] presupposes an agreement between states" (paragraph 333). Even the principles of

[13] Dellavalle, S., *op. Cit.,* p. 362.

international law, Hegel argues, "exist to that extent in a state of nature in relation to one another […]. Consequently, the universal determination of international law [i.e. the principles] remains only an *obligation."* (paragraph 333).

Even so, there may be light at the end of the tunnel. Even Hegel sees, in the process of the self-realisation of the Spirit, a trend of increasing social order[14] (339), as well as the fact that war should always leave space for the possibility of concluding peace (paragraph 338). The formation of customs among nations is inevitable, since the internal scope of the system is achieving the highest degree of order. This is the point where Hegel does not continue the argument, and so this is where I pick up the argument and take it, with the help of the developments in international law in the years after Hegel, to its natural end.

## A. No international supreme order

Hegel declared it would be very improbable to have a lasting, robust international social order, due to the reasons exposed earlier. The system of international law would thus be condemned to remain anarchical and unpredictable. Such an order, Hegel argues, cannot be achieved from neither a normative nor an institutional perspective.

### a) normative order

A system of coherent international norms did not exist in Hegel's time, although we can point out the principles of international law that have already been mentioned – non-interference in the internal affairs of other States and reciprocity. These two principles stand at the base of sovereignty, independence, and recognition of States, and are of a direct implicit character, for they naturally flow out of these three characteristics. Without these principles, States could not

[14] Dellavalle, S., *op. Cit.,* p. 356.

engage in the process of recognition, and in turn would not be sovereign and independent because, as we have seen, recognition of another is a prerequisite to each other's sovereignty and independence. Spontaneous normative order, I would call it. These principles are in no case retractable, and are self-enforcing, meaning that there is no need for a superior jurisdiction.

A couple of years after Hegel (thirty-four to be exact), the first Geneva *Convention for the Amelioration of the Condition of the Wounded and Sick in Armed Forces in the Field* was signed and ratified. Even though it was formed on the basis of an agreement between the twelve original parties, today (more than 150 years after its conclusion) it is still in effect, and most of its provisions, if not all of them, have passed into general customary international law, which means that they have universal applicability.

After the Second World War, the United Nations Charter was drafted and became applicable in 1945. Today, it has 193 State parties (the overwhelming majority, that is), and has given rise to many international institutions, as well as formalizing the already existing normative order.

**b) institutional order**

Less than eighty years after Hegel's death, the first supranational 'praetor' was constituted, with the scope of adjudicating State disputes. Following the first Hague Convention of 1899, the Permanent Court of Arbitration was established. In the following years, after each World War, respectively, a general international court was established (the Permanent Court of International Justice, and the International Court of Justice), having passed over more than two hundred judgements in some 90 years of existence. I will not fail to mention here two more institutions at the international level, the United Nations, which is the universal forum for States, and presently the most integrated and effective institutional form of international order, the European Union.

I explain all of these phenomena through one simple factor; the relationship between States, of which Hegel also speaks about. Communication channels tend to factor in interdependencies. The premises that once stood as the prerequisites for the international law system (self-reliance of States, and concern for the individual welfare) take on a rather different sense. The propagation and multiplication of communication channels between States decreases their self-reliance, and makes their individual welfare intersect with the individual welfare of other States, making it thus a concern for the common welfare.

**B. Recognition today**

Nothing has changed in regards to Hegel's thoughts on recognition. On the contrary, they have been formalized in Article 1 of the Montevideo Convention. What comprises the content of the State, in Hegel's view, is its constitution and the present conditions. The constitution is no other than the existence of a legitimate public power in that State, while the present conditions comprise of territory and population. The form of the State that stands in relation to others is the recognition of it per se, which implies the possibility to enter into commercial relations with other States, to recognize diplomats, etc. All of these four conditions, namely, public power, population, territory, and capacity to enter into commercial relation with other States, are the conditions that recognize the validity of the State today.

In regards to recognition of the public power (i.e. the sovereign, the government, etc.) – as Hegel makes reference to it in paragraph 331 – the principle of non-intervention in the domestic affairs of other States applies accordingly, with the effect that such a recognition is merely a formality, with no legal implications whatsoever.

> "Yet, Hegel admits an exception: if the internal constitution of a state becomes a threat for other polities, these are allowed to refuse recognition as well as to require that the internal constitution of the threatening state is changed"[15].

One recent example of this is the ongoing situation in Venezuela, where some States, among them being the United States, France, Spain, and the United Kingdom do not recognize the government led by Maduro, in favour of the opposition leader Guaidó.

### C. Subjects of International Law

Hegel's state-centred doctrine would never permit the idea of the existence of other subjects of international law, besides States – and not any State at that, only those possessing secular, laic institutions. But developments in international law prove otherwise. And not only after Hegel, but even before and during his time. Between the XVIIth and XIXth Centuries, the Dutch East India Trading Company, as well as the British East India Trading Company – or the Honorable East India Trading Company, have been conquering territories, minting their own coins, waging wars, and concluding international agreements.

Today, international law knows of two other types of subjects: international organizations and individuals. The former may possess objective legal personality[16], while individuals have a series of international rights, transcending thus the jurisdiction of one state or another.

### D. States are self-reliant

This is one of the central premises upon which Hegel has constructed his perspective on international law and relations, and it might have been partly true in his time – although the first industrial

---

[15] Dellavalle, S., *op. Cit.*, p. 362.

[16] Such as the United Nations and the European Union.

revolution was at its final processes at the time of Hegel's *Grundlinien*, which increased the dependability of States at least in regard to raw materials and manufactured products – today's global society is even more dependable, and not only from an economic perspective, but also in what regards military aid, common socio-political policies, and so on. This is another point that Hegel could have rightly predicted, if only he would have taken his argument to the end. The relations between States have the inevitable end of contributing to social order, in the self-realisation of world history. This means that communication paths (i.e. State relations) tend to multiply, intertwine, and intersect more and more often, to the point where true homogeneity will be achieved, thus marking 'the end of history'.

**E. States are less violent**

The humane character of war was indeed following an upwards trend in Hegel's time, and after his time as well, and not only factually (as can be seen in *War and Peace*), but also on a legal level (the Geneva Conventions, the two Hague Conferences, etc.). But, two very important events in the XXth Century have disproved Hegel's prediction – the two World Wars. Although this was the case, two effects of both World Wars can be seen, one as confirming his prediction, and the other confirming the effects of social order seen in the self-realisation of world history.

First, after 1945, the international community's main priority was, and still remains, the maintenance of international peace and security. We have seen not only a more humane attitude during wartime, but have experienced the longest peace – at least on the European continent – that the history of mankind has recorded in its annals.

Second, this would never have come to pass if the international community remained unscarred after such experiences. This created a context of general necessity, in which the international community of States agreed, having in mind Kant's idea of perpetual peace – to form a (second) institutional system with the scope of preventing

further wars. And so it did. The fact that the channels of communication have become so intertwined, bringing about the effects presented above, leads to the conclusion that it would prove very difficult to dismantle the international system[17]. This is the effect of the dialectic process of the States which brings about the evolution of society in space and time. It is in these tense and intense moments that the dialectic process accelerates, which would explain the almost overnight developments in international law after the conclusion of the World Wars.

## § 4. Conclusion

Hegel's exposition of international law and international relations may seem at first glance as being exclusively particularist, with the State playing the main, and only role. However, his philosophy transcends this paradigm, merging the relationships of the particular wills of States into the evolution of the Spirit – world history. This paved the way to the development of some postmodern theories in law, taking the concept of relationships (i.e. communication) to a further level. In this regard, Hegel can be considered one of the first social systems scientists, with the additional metaphysical element.

On the other hand, if possibly more attention would have been given to the subject, Hegel would have been able to take his arguments to their implicit end, rendering his predictions accurate. Of course, on the other hand, it is easy to retrospectively deconstruct his arguments, in light of the developments of international law that took place after his time, and in this respect I may be – and possibly justifiably – accused of subjugating his perspective to the Procrustean bed. With this in mind, we can rather more safely assume that,

[17] For example, the difficulties that the U.K. is facing, as well as the European Union, with the process of 'Brexit'.

although the system of thought he constructed, in regards to international law and international relations, transcends what has been recorded before him, he nevertheless remained in part, in the thought that dominated the spirit of his time.

Cantemir Păcuraru

## Bibliography

Dellavalle, S., "Plurality of States and the World Order of Reason. On Hegel's Understanding of International Law and Relations", in Kadelbach, S. (ed.), System, Order, and International Law, Oxford University Press, 201.

Hegel, G.W.F, *Elements of the Philosophy of Right,* translated by H.B. Nisbet, Cambridge University Press, 1991.

Inwood, M., *A Hegel Dictionary,* Blackwell Publishers, 2017.

Magee, G.A., *The Hegel Dictionary,* Continuum International Publishing Group, 2010.

von Bogdandy, A., Dellavalle, S., "Universalism and Particularism. A Dichotomy to Read Theories on International Order", in Kadelbach, S. (ed.), System, Order, and International Law, Oxford University Press, 2017.

# – IX –

**Marius Florea**

Marius Florea (n. 1997) a absolvit licența (2018) și masteratul (2020) în „filosofie, cultură și comunicare" la Universitatea Babeș-Bolyai din Cluj-Napoca, iar din 2020 este doctorand în filosofie la aceeași universitate clujeană. Din 2022 este profesor de logică și filosofie la Liceul Tehnologic „Aurel Vlaicu" și Liceul Tehnologic „Ana Aslan" din Cluj-Napoca. A publicat articole în domeniile sale de interes (filosofie politică, anarhism, nihilism și imaginar utopic), precum și volumul de poezii *Desfigurat* (2019).

## Desăvârșirea nihilismului prin mișcarea de revoluție

### § 1. Introducere

Pentru a ajunge la niște reflecții filosofice valoroase despre rolul nihilismului (ca atitudine filosofică) în discursul despre posibilitatea revoluției, trebuie să adoptăm o înțelegere diferită a termenilor *nihilism* și *revoluție.* Astfel, nihilismul capătă valențe politice pentru a reveni la sursele lui istorice, pe când revoluția este depolitizată, devenind o atitudine existențială la graniță cu gândirea spirituală sau escatologică[1]. Această transformare ne va conduce la găsirea unei condiții de posibilitate a revoluției, care în vremurile post-istorice contemporane pare desuetă. Prin transformarea făcută, nihilismul va deveni condiția de posibilitate a revoluției, și nu va urmări schimbarea din temelii a unei situații politice cu alta, lucru care din punct

[1] Lucrarea de față reprezintă varianta revizuită a ultimului capitol din lucrarea de disertație *Nihilismul și mișcarea de revoluție,* realizată în 2020 sub îndrumarea conf. dr. Mihaela Frunză, Universitatea Babeș-Bolyai din Cluj-Napoca.

de vedere istoric s-a dovedit dezastruos, ci mai degrabă o transpunere a atitudinii revoluționare la nivel personal. Acest lucru este necesar dacă dorim să depășim nihilismul contemporan, lucru care de la Nietzsche încoace a reprezentat un interes al filosofiei, miza fiind conservarea însăși a acestei discipline ca metodă validă de interpretare a lumii. Trebuie totuși să aplicăm și aici o transformare, deoarece tentativele de „depășire" a nihilismului nu au condus decât în aceeași capcană a lipsei de sens, astfel că vom vorbi despre o „desăvârșire" a nihilismului, așa cum este ea înțeleasă de Franco Volpi, în interpretarea lui asupra gândirii nietzscheene.

## § 2. *Fight Club* și revoluția spirituală

Romanul *Fight Club* din 1996 semnat de Chuck Palahniuk reușește să încorporeze critica consumerismului și teoria simulacrelor într-o viziune existențială mai amplă. Teoriile postmoderne au făcut o treabă bună pentru a explica în ce măsură capitalismul a contribuit la dezumanizarea indivizilor și la uniformizarea societății, însă nu au reușit să treacă de faza deconstructivă și să creeze noi valori. *Fight Club* este un roman postmodern prin stilul de scriere dar și prin temele abordate, influența criticii culturii de masă fiind evidentă, însă prin latura existențialistă reușește o să ne ofere o nouă concepție despre revoluție care depășește nihilismul contemporan. În acest capitol vom analiza diverse comentarii pe seama romanului și vom explica de ce reprezintă principala sursă a unei revoluții spirituale, concepție care reînnoiește gândirea revoluționară și utopică. Ștefan Bolea este de părere că *Fight Club* ne va ajuta să începem o reconstrucție a valorilor, o resemnificare a lumii reale și o reîntregire a subiectului după momentul nihilist al secolului trecut, care ne va duce în post-nihilism sau post-existențialism[2].

[2] Ștefan Bolea, *Existențialismul astăzi,* Herg Benet, București, 2012, p. 272.

Motivul corporatistului alienat, care nu găsește nici o satisfacție în munca inutilă pe care o face sau în viața personală bazată pe consumerism este înfățișat aici în cel mai memorabil mod. Recuperarea umanității se săvârșește prin vătămarea corporală, simțurile sunt dezgropate prin provocarea reciprocă de durere. Tyler Durden este dublul personajului narator și reprezintă o adevărată umbră jungiană a acestuia. El vorbește despre condiția omului postmodern dintr-un punct de vedere al post-existențialismului la care dorim să ajungem prin această lucrare: „Generația noastră nu a cunoscut un război mondial sau o criză mondială, dar purtăm un mare război al spiritului. O mare revoluție împotriva culturii. Marea depresie o reprezintă viețile noastre. Traversăm o depresie a spiritului"[3]. Revoluția preia aici forma unei renașteri spirituale personale a fiecăruia, pentru că renașterea socială mult așteptată a eșuat lamentabil. Timpul istoric este înlocuit de timpul existențial, care este mult mai semnificativ pentru ființa umană și prin care conștiința revoluționară se vede obligată să treacă pentru a avea vreo șansă să fie înfăptuită și la nivel istoric. Revoluția nu mai poate fi văzută ca la Marx drept o forță istorică care se va manifesta cu necesitate, existențialismul plasează responsabilitatea întreagă pe om, care nu poate aștepta schimbarea de la nivel social. Contrar istoricismului marxist, revoluția nu se poate întâmpla fără revoluționari, adică fără persoane care au manifestat revoluția la nivel personal înainte să o provoace și la nivel social.

Acest lucru face ca lupta împotriva sistemului să își piardă orice fel de sens, fapt ce este vizibil în atitudinea nihilistă de resemnare care acaparează societatea în ziua de azi. Nici o mișcare de protest pare să nu mai fie capabilă să clatine sistemul din temelii, iar acest lucru se traduce într-o lipsă de speranță și indiferență a oamenilor pentru astfel de manifestări. Din această cauză avem nevoie de o revenire la filosofia existențialistă, sub forma unui post-existențialism,

[3] Chuck Palahniuk, *Fight Club,* trad. Dan Croitoru, Polirom, Iași, 2012, p. 187.

în care să avem parte de o *„re-semnificare, re-personalizare,* și *dez-alienare* a subiectului care în căutarea autenticității transgresează falsul și simularea”[4]. Această nouă deschidere în teoria culturală apare odată cu *Fight Club,* care este definitoriu pentru secolul XXI și societatea contemporană. Depășirea nihilismului din epoca noastră poate fi posibilă doar prin unificarea criticii consumerismului din postmodernism cu gândirea existențială. „Bennett remarcă faptul că *Fight Club*-ul militează pentru o campanie de *reumanizare* a subiectului prin explorarea existențială a morții, suferinței și a violenței”[5]. Astfel, putem recupera umanismul pe filieră existențială pentru a-l reintegra în sistemul de valori al societății contemporane, care în dorința de a transcende condiția umană, pare să-l fi pierdut de tot.

Critica pe care postmoderniștii prin teoria culturii au făcut-o mediei, tehnologiei și digitalizării ne arată faptul că în prezent condiția umană este definită de și mai multe determinări decât în trecut. Trebuie deci să integrăm această nouă înțelegere a societății în ansamblu și să o aplicăm și pe plan personal, adică să asumăm o poziție existențială în raport cu societatea tehnologică în care ne aflăm. Este necesară abandonarea relei-credințe și trezirea din „somnul dogmatic al muncii alienate și al curiozității mediatice, mizând pe căutarea propriului sine și a autenticității”[6]. Critica tehnologiei nu mai este posibilă decât dacă pleacă de pe o poziție existențial-umanistă, care oferă ființei umane o autonomie proprie și o posibilă distanțare față de tehnologic pentru a-și regândi poziționarea față de acesta. Postexistențialismul trebuie să fie o filosofie trecută prin nihilism, existențialism și postmodernism, care să extragă din acestea tot ce este valoros pentru o critică a tehnologizării excesive și o recuperare a umanului. „Dacă imperialismul postmodern a fost caracterizat printr-o dizolvare a individului în mediatic, subiectul postexistențialist decide că televizorul sau calculatorul pot fi închise și că el se

[4] Ștefan Bolea, *Existențialismul astăzi,* p. 272.

[5] *Ibidem,* p. 273.

[6] *Ibidem,* p. 275.

poate branșa la rețeaua *wireless* a sinelui său: avem astfel un fel de destructurare a subiectului de formele media și o recuplare, prin principiul clasic al identității (eu = eu) la sine însuși"[7].

Serialul *Mr. Robot* din 2015 în regia lui Sam Esmail este puternic influențat de *Fight Club* și îl are ca personaj principal pe hackerul Elliot Alderson care este motivat în actele sale de distrugere de dublul său, anarhistul Mr. Robot. Revenirea motivului dublurii pare să aibă de a face cu teoria psihanalitică a inconștientului ca sursă tuturor pulsiunilor și dorințelor noastre. „Se poate spune că ambii revoluționari sunt psihotici iar nebunia este o revoluție a sinelui, un mod de ne întâlni cu umbra jungiană, de a ne da seama de inconștientul nostru"[8]. Terapia grupurilor de sprijin din *Fight Club* la care apelează naratorul pentru a scăpa de insomnii sau conversațiile lui Elliot cu psihologul scot în evidență dereglările mintale de care suferă, lucru ce arată că gândirea revoluționară este marginalizată ca afecțiune psihică. Societatea contemporană catalogheză critica ca pe o reacție anormală și prin tratamentul psihologic urmărește integrarea individului în sistem prin ameliorarea suferinței. Ne putem atunci întreba dacă fantasma revoluționară contemporană merită explorată sau dacă acesta nu este decât o simulare a revoluției adevărate care funcționează în aceeași logică a sistemului pe care îl critică. „Poate că revoluția este doar o fantasmă, dar într-o lume construită pe logica fanteziei, acesta ar putea fi singurul vis care merită urmărit"[9].

Deși unii autori văd în *Fight Club* o atitudine revoluționară autentică, alții precum Mark Pettus consideră că revoluția prezentată în roman nu este una de efect pentru că se manifestă în aceeași logică mediatică a simulării. Se poate într-adevăr argumenta că acest simulacru al revoluției, devenit clișeu în cultura pop, nu face altceva decât să consume forța contestatară a oamenilor, care trecând printr-un

---

[7] *Ibidem,* p. 277.

[8] Ștefan Bolea, „The Phantasm of Revolution from Fight Club to Mr. Robot", *Caietele Echinox,* 29, 2015, pp. 314–321.

[9] *Ibidem.*

catharsis, nu mai simt nevoia de protest și devin pasivi la practicile sistemului. După cum arată și Pettus, naratorul din *Fight Club* nu reușește să iasă din logica sistemului pe care îl critică și se definește doar în opoziție cu acesta. Imitând formele consumului înainte să abandoneze posesiunile materiale, „naratorul operează doar în interiorul culturii al cărei conținut dictează identitatea în termeni de consum și funcție"[10]. La fel ca în narațiunile cyberpunk, viața corporatistă continuă același model economic capitalist în care fiecare individ este un subiect operațional, lipsit de orice fel de esență proprie. „Un asemenea schimb cultural postulează o relație socială care evaluează activitățile, lucrurile și indivizii în întregime prin funcția lor relativă sistemului"[11].

Incapabil să se definească prin produsul muncii lui, care presupune doar aplicarea unei formule simple de aritmetică, personajul narator trebuie să se definească prin produsele de consum pe care le deține. „Atunci când naratorul lui Palahniuk, ca și consumator, declară că mărfurile sunt el însuși, diviziunea dintre consumator și produs dispare"[12]. Aceeași problemă a unicității apare deoarece consumul produselor de serie care nu face altceva decât să uniformizeze. Fetișizarea mărfurilor este descrisă în mod grafic în roman, luată literalmente ca înlocuire a obiectului dorinței sexuale cu un obiect al dorinței consumatoare. „Cunosc oameni care stăteau pe closet cu reviste pornografice în mână și care acum le-au schimbat cu cataloage de mobilă de la IKEA. Și uite așa am ajuns să avem cu toții același fotoliu Johanneshov cu dungi verzi, model Strinne"[13].

---

[10] Mark Pettus, „Terminal Simulation: 'Revolution' in Chuck Palahniuk's 'Fight Club'", *Hungarian Journal of English and American Studies (HJEAS),* Fall, 2000, Vol. 6, No. 2, Changing Picture Settings (Fall, 2000), p. 111.

[11] *Ibidem,* p. 112

[12] *Ibidem,* p. 112.

[13] Chuck, Palahniuk, *Fight Club,* p. 49.

Schimbarea apare odată cu apariția lui Tyler, care îl ajută pe narator să vadă inutilitatea consumerismului și încearcă să îl reconecteze cu natura sa vie, să iasă din sistemul simulacrelor de care s-a înconjurat. „Tyler recunoaște o diferență între organizarea spectaculoasă produsă de imagini și realitate, astfel distrugând echivalența postulată de sistem și imaginile sale; în consecință, individul nu se mai identifică cu anumite produse ale sistemului, subminând validitatea componentei consumatoare a contingenței operaționale”[14]. Pettus se întreabă totuși dacă această evadare din sistem este una autentică și complet radicală sau dacă este doar o imitație a formelor sistemului prin simulare și spectacol.

Simularea violenței, spune Pettus, este scoasă în evidență atunci când în lupta corp la corp a naratorului cu Tyler, aceștia imită forme mediatice ale violenței: „am tras aer în piept și am țintit falca lui Tyler cu un sving, așa cum am văzut cu toții că se face în filmele cu cowboy”[15] „Acest model al violenței spectaculoase pe care media o difuzează devine modelul pentru violența din *fight club*”[16]. După Pettus, odată ieșiți din sistem membrii clubului se văd în aceeași poziție a nihiliștilor deconstructivi, astfel că apelează la aceleași forme cunoscute din incapacitatea creării unora noi. „Spectacolul din *fight club,* care mimează și în același timp batjocorește violența sistemului, umple un vid cauzat de distrugerea spectacolului dominant”[17].

*Project Mayhem* eșuează, spune Pettus, pentru că organizarea fascistă a acestui grup nu reprezintă o alternativă utopică la societatea alienantă din care a dezertat și nu este cu adevărat revoluționară. „*Project Mayhem* reușește să se reproducă pe el însuși, dar și să reproducă sistemul dominant căruia i se opune. Simularea din *Project*

[14] Mark Pettus „Terminal Simulation: ‘Revolution’ in Chuck Palahniuk’s Fight Club”, p. 117.

[15] Chuck Palahniuk, *Fight Club,* p. 62.

[16] Mark Pettus, „Terminal Simulation: ‘Revolution’ in Chuck Palahniuk’s Fight Club”, p. 119.

[17] *Ibidem,* p. 118.

*Mayhem* a sistemului dominant reînscrie structurile identificabile ale acestuia: mediere prin spectacol, comunicare heteronomă, convertibilitate radicală, ierarhie, birocrație"[18]. Concluzia lui este că deși subiecții încearcă să se redefinească printr-o luptă cu sistemul care i-a dezumanizat, aceștia nu reușesc să creeze o cale alternativă reală, iar „*Fight Club* rămâne în mod regretabil tăcut în prezența persistentă a «revoluției» acestuia"[19].

Există totuși și autori care susțin în continuare caracterul autentic al romanului lui Palahniuk. Pentru Olivia Burgess de exemplu, acesta reprezintă o revoluție a conceptului de utopie, o nouă perspectivă asupra gândirii utopice. „*Fight Club* este un marker semnificativ în dezvoltarea unui utopianism dinamic și adaptativ, existent în prezentul istoriei mai degrabă decât în vidul idealismului"[20]. Utopia în înțelesul ei clasic este răsturnată prin tendința nihilistă a romanului care nu urmărește niște indivizi în căutarea echilibrului și stabilității, fapt care i-ar face mai degrabă compatibili cu sistemul care cere performanță și predictibilitate, ci ne provoacă la o explorare mai profundă a ființei umane. „Poate că autoperfecționarea nu e răspunsul. […] Poate că autodistrugerea e răspunsul"[21]. Transgresiunile și tendințele distructive ale lui Tyler relevă filosofia acestuia, care urmărește distrugerea unei ordini ce se dovedește a fi incompatibilă cu umanitatea subiecților.

Ce aduce nou *Fight Club* după Burgess este dimensiunea corporalității în revoluție, aceasta fiind legătura omului cu imediatul și cu senzația mai mult decât cu simpla proiecție îndepărtată a unui idealism. „Utopismul legat de *embodiment* sugerează un nou tip de uto-

[18] *Ibidem,* p. 125.

[19] *Ibidem,* p. 125.

[20] Olivia Burgess, „Revolutionary Bodies in Chuck Palahniuk's Fight Club", *Utopian Studies,* Vol. 23, No. 1, 2012, University Park, Pennsylvania, Penn State University Press, p. 265.

[21] Chuck Palahniuk, *Fight Club,* p. 57.

pie, care nu mai servește drept model pentru un viitor social îndepărtat și nu mai este ancorată unui set de legi imuabile și anistorice"[22]. Prin reconectarea la corporalitate, omul se reîntâlnește cu natura sa, lucru ce lipsea de exemplu din narațiunile cyberpunk care prezentau ființa umană pierdută în virtualitate și cyberspațiu, exemplul cel mai relevant fiind dezgustul cărnii manifestat de Case din *Neuromantul.* Acest accent pus pe redescoperirea corporalității seamănă cu încercarea fenomenologică a lui Merleau-Ponty de a integra percepția trupului propriu într-o viziune filosofică diferită de cele idealiste din trecut.

Luarea în calcul a dimensiunii corporale a omului duce la o înțelegere mai potrivită a utopiei care nu trebuie să mai fie o realitate imposibilă de materializat. „Corpul oferă un canal prin care să experimentăm utopia ca o revoluție a *posibilității,* mai degrabă decât a realizării"[23]. Planurile care duceau la acea utopie catastrofală descrisă de Žižek, care prin pretenția de a acorda lumea ideală cu cea reală duce la instaurarea unui sistem mult prea rigid, nu mai contează pentru revoluționarii din *Fight Club* care găsesc un mijloc de a trăi *ca și cum* idealul este realizat. „Un obiectiv adecvat și continuu al revoluției este destabilizarea ideologiilor care aplică o viziune totalizatoare, atotcuprinzătoare asupra lumii, iar în acest sens utopia devine posibilitatea interminabilă de reinventare și schimbare"[24].

Motivul pentru care recuperarea corporalității este necesară este acela că excesul de spectacol și simulare venit din mediatic duce la deconectarea omului de senzațiile primare ale acestuia. Totul se întâmplă în virtual, de la muncă la sexualitate, ușurința obținerii satisfacției fiind preferată unui contact real care ar necesita prea mult efort. „*Fight Club* este răspunsul la o ordine socială opresivă în care

[22] Burgess, Olivia, „Revolutionary Bodies in Chuck Palahniuk's Fight Club", p. 264.
[23] *Ibidem,* p. 265.
[24] *Ibidem,* p. 267.

plăcerea corporală, spontaneitatea și individualitatea sunt de prisos”[25]. Putem crede că omenirea a atins un stadiu al dezvoltării care ne permite să obținem un maxim de fericire pentru un minim de efort, însă prețul pe care îl plătim este acela că fericirea nu mai pare ceva autentic, ci devine artificială.

În *Fight Club* se resping aspecte ale societății de consum care pot însemna pentru unii mărci ale bunăstării, inaccesibile omului de rând până nu demult, însă ideea lui Palahniuk este că aceste lucruri nu ne-au făcut mai fericiți, ci ne-au deturnat de la adevărata căutare, cea a sensului. „Completitudine, stază, și perfecțiune – valorile venerate de numeroase utopii tradiționale – sunt aici motivele pentru nemulțumirea naratorului. În timp ce societatea a atins un nivel ridicat de completare exterioară, aceasta a făcut-o în detrimentul creativității”[26]. Noua perspectivă despre utopie trebuie să ne ajute să o înțelegem ca pe o alteritate absolută care nu își are locul în lumea materială. Din excesul de material, idealuri precum umanitatea sau libertatea ni se par de prisos, însă o recuperare a acestora prin reducerea nevoilor materiale fabricate de societatea de consum ne poate ajuta să depășim nihilismul contemporan și să recuperăm adevăratul sens al revoluției.

## § 3. Componenta utopică a gândirii revoluționare

Nietzsche este de părere că nihilismul în sine „nu este o cauză, ci doar logica decadenței”[27]. Nihilismul pe care acesta îl avansează nu este unul al resemnării și al slăbiciunii în fața puterii, ci dorește să facă din acesta micro-fizica puterii intrinsecă tuturor relațiilor omenești un mijloc prin care să devină activ. El distruge valorile vechi și

[25] *Ibidem*, p. 269.

[26] *Ibidem*, p. 270.

[27] Franco Volpi, *Nihilismul*, trad. Teodora Pavel, Institutul European, Iași, 2014, p. 93.

oferă o „potență sporită a spiritului”[28] care acționează în mod creativ pentru a forma valori noi. Un nihilism trecut prin toate etapele descrise mai sus este unul care din pură negație devine afirmativ, pozitiv și creator de valori. Tot curentul existențialist este influențat de această atitudine nietzscheană atunci când propune ca atitudinea omului în fața existenței să fie una creatoare de sens. Voința de putere este singurul reper care rămâne după ce morala creștină de tip bine-rău se autodistruge și societatea vestică se prăbușește sub propria greutate.

Iată de ce, Nietzsche are o gândire asemănătoare anarhiștilor, pentru care puterea devine conceptul central după care se ordonează lumea, iar studierea relațiilor de putere devine scopul fundamental al anarhistului modern. Însă această concepție despre putere nu are valoare dacă dorim ca revoluția să nu fie doar o manifestare de forță, ci să creeze ceva cu adevărat nou. Heidegger observă că gândirea nietzscheană, distrugând idealismul sub toate formele acestuia, ne abandonează într-un materialism fără ieșire. „«Dumnezeu a murit» este o teză care trebuie luată ca o invitație de a reflecta la «acest abandon al omului contemporan în mijlocul ființării»”[29]. Însă tocmai excesul ființării care este doar „voință de putere și eterna reîntoarcere a identicului”[30] duce la uitarea Ființei care ar trebui să fie întâia ocupație a filosofiei. După Heidegger, uitarea Ființei din metafizica occidentală provoacă mutarea cu totul în domeniul ființării regulate de aceste două principii materialiste, motiv pentru care am devenit incapabili să mai acționăm în numele unor idealuri.

Concepția despre temporalitate prezentată anterior este tot de factură nietzscheană, conceptul de eternă reîntoarcere fiind necesar pentru a găsi o coerență în interiorul gândirii revoluționare. În cheia de lectură pe care ne-o oferă Volpi, desăvârșirea nihilismului la Nietzsche înseamnă „să gândim […] existența, așa cum e, fără a sfârși

[28] *Ibidem,* p. 104.
[29] *Ibidem,* p. 151.
[30] *Ibidem,* p. 173.

în ceva: «eterna reîntoarcere». […] Desăvârșirea nihilismului cere gândirea eternei reîntoarceri"[31]. Recuperarea sensului originar copernican al cuvântului „revoluție", ca mișcare circulară în jurul unui punct fix, ne poate oferi o nouă înțelegere a mișcărilor revoluționare. Punctul zero semnificat de nihilismul cu care începe o revoluție este doar începutul mișcării, desăvârșirea mișcării circulare fiind parcursul iar sfârșitul fiind începerea unui nou ciclu. Tipul de temporalitate istorică lineară nu ne ajută să vedem revoluția ca ceea ce este ea, anume o ciclicitate, astfel că presupusul eșec al acestora vine doar dintr-o confuzie de ordin filosofic. Este clar că lucrurile vor reveni la normal după o revoluție și un nou sistem plin de neajunsuri se va instaura, însă ce este important e că anumite idealuri au reușit să se încadreze în cursul istoriei prin această buclă temporară. Acest lucru se poate manifesta prin câștigarea unor drepturi sau limitarea unor abuzuri. Nihilismul nu încetează de aici încolo, ci rămâne tot critic la adresa noului regim, pentru a oferi posibilitatea unei alte viitoare revoluții.

Pentru a înțelege care este „«revoluția» conceptului de revoluție"[32] cu care operăm, trebuie să vedem ce tip de temporalitate presupune momentul revoluționar în încercarea de a accede la ideal și a-l manifesta în istorie. Prin recuperarea sensului inițial al cuvântului, care la Nicolaus Copernic descria mișcarea circulară a astrelor în jurul unei stele, putem să apreciem adevărata natură a revoluției, care nu presupune o istorie lineară, ci una ciclică. Momentul revoluționar este cel de turnură într-un ciclu al istoriei, pentru că acesta ne conectează cu idealul și face să înceapă un nou ciclu, care nu este identic cu cel precedent tocmai din faptul că ceva în plus s-a înscris în istorie. Acest rest care rămâne după revoluție este timpul în plus pe care momentul revoluționar l-a presupus pentru a manifesta

[31] *Ibidem,* pp. 106–107.

[32] Virgil Ciomoș, „La «révolution» du concept de révolution", *International Journal on Humanistic Ideology,* Vol. VII; *Law, Person, Sate of Exception,* Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2017, p. 7.

ideea, este felul cum eternitatea irumpe în istorie și cauzează o dilatare a unei clipe. Acest lucru poate fi descris foarte bine prin felul cum este percepută la noi Revoluția din 1989, care deși s-a încheiat ca eveniment istoric, pare că încă nu s-a actualizat cu totul. „După mai mult de douăzeci de ani de tranziție, noi am realizat că viitorul nu mai constă în ceea ce ne rămâne din timpul «revoluționar» ci chiar în timpul restului"[33]. Tranziția peste care pare că nu mai trecem în România se datorează acestei schimbări istorice majore care a impus niște idealuri în timpul revoluției ce nu au avut încă timp pentru a se implanta în societate.

Timpul revoluției este mai adânc înrădăcinat în mentalul social decât am putea crede, iar spațiul public unde se întâmplă actul de contestare este semnificativ pentru ciclicitatea prin care acesta ne poartă. Virgil Ciomoș afirmă că „ar trebui deci să existe o «re-voluție» a străzii pentru a contura piața publică. Un fel de «sens giratoriu» care, însă, nu are dimensiuni, un punct «dilatat », «distanțat» ca… punct, adică fără nici o calitate imaginabilă"[34]. Nu este o coincidență că Berdiaev descrie tipurile de temporalitate sub forma dimensiunilor: *timpul cosmic* fiind cel care permite ciclicitatea de tipul astrelor pentru că are trei dimensiuni; *timpul istoric,* care este linear, pentru că se poate desfășura doar în două dimensiuni; *timpul existențial* fiind cel care are doar o dimensiune fiind reprezentat printr-un punct[35]. Acest punct dilatat descrie experiența omului cu toată profunzimea ei, mai ales atunci când acesta are o trăire de tip mesianic sau revoluționar, el intrând în eternitate și formând o buclă temporală în care se poate înscrie idealul.

Dacă am determinat care este timpul revoluției, trebuie să rezolvăm și problema sensului acesteia. „O «contra-revoluție», cerea pu-

---

[33] *Ibidem,* p. 7–8.

[34] *Ibidem,* p. 10.

[35] Nikolai Berdiev, *Încercare de metafizică escatologică,* trad. Stelian Lăcătuș, Paideia, București, 1999, p. 226.

terea comunistă, o «adevărată» revoluție, strigau protestatarii. De fiecare dată, sensul revoluției este pus la îndoială. Ca de fiecare dată, protestatarii au pretins că ei sunt singurii capabili să îi restituie adevăratul sens"[36]. Felul cum istoria își reia cursul normal și totuși își schimbă cursul este încă problematic, de aceea trebuie să facem apel la filosofia hegeliană și la modelul propus acolo pentru desfășurarea istorică pentru a determina în ce fel revoluția schimbă istoria. După Hegel, spiritul istoric se manifestă printr-o spirală dialectică, unde tezei i se opune o antiteză, sinteza fiind cea care mișcă istoria pe orizontală și încheie un ciclu al spiralei pentru a începe unul superior. Această antiteză este de fapt negația, principala caracteristică a nihilismului, care neagă tradiția instituită și o anulează, definindu-se totuși în raport cu ea și deci păstrând-o. *Suprimarea* (*das Aufheben*) descrie această mișcare istorică în care teza este negată dar în același timp parțial păstrată prin confruntarea ei cu antiteza[37]. Dacă asumăm acest model putem înțelege cum istoria este ciclică, dar nu complet repetitivă, deoarece spirala merge în cerc dar în același timp are și o mișcare lineară ascendentă în care părțile spiralei devin din ce în ce mai largi. Felul cum acestea gravitează totuși în jurul unei idei, pe care noi alegem să o numim utopie, este o tendință a dialecticii de a urmări o întregire, înțeleasă ca depășire care păstrează aspecte ale punctului de origine. Iată deci care este sensul revoluției pe care protestatarii îl urmăresc și pe care contra-revoluționarii, din dorința de a conserva starea istorică actuală, vor să îl inverseze.

Întrebarea importantă ar fi de ce fiecare revoluție trece prin această etapă de nihilism și de ce are nevoie de ea pentru a-i oferi un sens? Aceasta importanță a Nimicului pentru revoluționar care îl păstrează pentru a putea păstra negația și a face posibilă contestarea în continuare este vizibilă și în felul cum se desfășoară orice revolu-

[36] Virgil Ciomoș, „La «révolution» du concept de révolution", p. 8.

[37] G.W.F. Hegel, *Fenomenologia Spiritului,* trad. Virgil Bogdan, IRI, București, 2000, p. 95.

ție. „Aceasta este însăși definiția marginalului, care ca gardian locuiește nimicul frontierei. Ei apără acest nimic”[38]. Nimicul ca loc gol reprezentat de zidurile cetății sau de piața publică este un element crucial pentru ca revoluția să se înscrie în dezbaterea adunării asupra reformei. „Putem remarca această re-voluție în construcția de tip *circus mundi,* analoagă cu – *arena* Latinilor – unde concurenții «circulau» în jurul unei spine”[39]. Acest loc de la marginea sau din centrul orașului este un loc indeterminat, adică fără proprietari și fără spații amenajate, și orașul trebuie să dispună de o astfel de zonă pentru a permite masei de protestatari să se adune. Ocuparea pieței este necesară atunci când sistemul trebuie schimbat prin forță, iar felul cum revoluționarii luptă deasupra baricadelor pentru a apăra piața publică arată faptul că aceștia nu vor altceva decât să fie primiți în spațiul de discurs. Dacă spațiul de discurs este ocupat de autorități, revoluția nu mai are unde să se întâmple, fiecare cetățean fiind nevoit să se întoarcă în părțile orașului dedicate muncii sau odihnei fiecăruia, dezbaterea fiind imposibilă de pe astfel de poziții.

Rolul nihilismului este acela de a face loc discursului public prin distrugerea valorilor vechi care ocupă locul liber, iar protestul împotriva monumentelor puterii care se întâlnesc în piețele publice sub formă de statui sau clădiri este direcționat exact în acest fel. Din această cauză, după o schimbare de regim se vandalizează și se elimină vestigiile vechii ordini, simboluri ale liderilor sau monumente de alt tip, pentru a elibera piața ocupată de acele autorități și a face loc unei noi dezbateri. Doar în locul „conturat” de revoluție idealurile venite din gândirea utopică au loc să se manifeste, chiar și doar pentru un moment, în societatea în schimbare. Nihiliștii revoluționari cunoșteau acest aspect, oameni precum Mihail Bakunin asumându-și poziția negativă din filosofia hegeliană și încarnând antiteza în lupta lor istorică. Anarhismul este mișcarea politică în care nihilismul se regăsește cel mai mult, căutarea libertății absolute și

[38] Virgil Ciomoș, „La «révolution» du concept de révolution”, p. 10.

[39] *Ibidem,* p. 11.

subminarea autorității fiind moduri de a forma o societate care nu numai că va avea un loc indeterminat, dar va fi ea însăși indeterminată. Această utopie este cea care se înscrie în centrul orașului în timpul revoluției, piața devenind un loc în care oamenii locuiesc liber și se ghidează după principii de solidaritate, dorind să păstreze cât mai mult acea stare deși sunt sub asediul autorităților.

Cu toate acestea, starea de anarhie nu trebuie să se mențină permanent, iar blocajul pe care anarhia îl reprezintă este același ca în cazul nihilismului. În incapacitatea de a găsi idealul care să fundamenteze noua reformă și să repornească societatea, revoluția se poate extinde și poate prelungi această stare indeterminată. Nihilismul de tip pasiv predomină aici, incapabil de a construi principii noi, acesta se rezumă doar la distrugere și amână reforma pentru că dezbaterea nu a produs nimic productiv. Trebuie să evităm această capcană și să folosim nihilismul nu ca scop în sine, ci ca mijloc de a porni revoluția. Singurul mod prin care nihilismul trebuie să fie păstrat este acela de a păstra o doză de scepticism pentru noua putere care se va institui și care e predispusă la aceleași derapaje ca autoritatea veche. Nu trebuie să ne așteptăm ca revoluția să instituie o utopie permanentă, un fel de rai pe pământ, acest lucru poate duce din contră, la o distopie. Trebuie în schimb să găsim împlinirea în acel moment revoluționar care se dilată și ne aduce în contact cu eternitatea. Slavoj Žižek, mergând pe urmele lui Hegel, spune că printr-o „străpungere autentic revoluționară, viitorul utopic nu este pur și simplu pe deplin realizat”[40]. Mai este nevoie deci de un timp suplimentar care să așeze idealurile postulate de revoluție, de unde și nevoia de o perioadă de tranziție care să așeze lucrurile în ordine.

Utopia nu se realizează în timpul istoric deoarece ea este punctul în jurul căreia istoria gravitează, revoluția fiind doar un mijloc prin care noi putem să ne revendicăm de la acest timp anistoric, un loc de

[40] Slavoj Žižek, *Repetându-l pe Lenin,* trad. Mircea Vlad, Tact, Cluj-Napoca, 2013, p. 79.

„nicăieri"[41] – οὐ-τόπος – care ne permite să percepem istoria dinafara ei și să o modificăm. Un sistem poate fi analizat și schimbat doar dacă reușim să ne detașăm de realitatea istorică în care ne aflăm, iar acest tip de suspendare se poate obține doar printr-un exercițiu nihilist de negare a valorilor care ne constituie și de încetare de a ne mai defini prin contextul care ne-a format. Doar în acest mod putem să ne eliberăm pentru a accesa idealul care să ne ofere principii mai juste de organizare, adică principii utopice.

O atitudine de acest tip ne poate pune la pace cu nihilismul care continuă să existe și să conteste valorile noi pe care se va fundamenta societatea, acesta fiind garanția că o nouă revoluție poate începe oricând. Astfel, putem spune că nihilismul este *condiția de posibilitate* a revoluției, adică contestarea valorilor și lipsa inerentă de fundament a acestora ne asigură că nici o valoare nu este în totalitate în acord cu idealul care a inspirat-o. Utopia fiind incompatibilă cu această lume în definitiv, nu putem considera că idealurile revoluției și-au găsit loc în lume cu totul, o nouă actualizare fiind mereu posibilă. Din această cauză, piața publică trebuie să rămână un loc indeterminat, nihilismul trebuie să își păstreze forța de negare, iar cetățenii trebuie să fie mereu gata să ocupe piața luptând cu autoritatea și negând valorile, devenind protestatari.

Un hegelian contemporan ca Žižek introduce în analiza conceptului de revoluție această teorie despre relațiile pe care aceasta le are cu temporalitatea, dialectica și utopia. „Într-o străpungere autentic revoluționară, viitorul utopic nu este pur și simplu pe deplin realizat, prezent, nici pur și simplu evocat ca o promisiune îndepărtată, care justifică violența prezentă – mai degrabă, e ca și cum, printr-o suspendare unică a temporalității, prin scurtcircuitul dintre prezent și viitor, ne este permis – ca prin minune –, pentru o scurtă perioadă, să acționăm *ca și cum* viitorul utopic este (nu în întregime aici, dar)

[41] Paul Ricoeur, *Lectures on Ideology and Utopia,* Columbia University Press, New York, 1986, p. 17.

deja prezent, gata să fie luat în posesie"[42]. Pentru a adăuga la această teorie și componenta existențială sau spirituală, o metafizică escatologică compatibilă cu gândirea revoluționară trebuie înțeleasă doar din perspectiva unui timp existențial, diferit de cel al desfășurării istorice. Suntem prezenți la momentul revoluției doar dacă reușim să ne detașăm de momentul strict istoric în care ne aflăm, și ne conectăm cu idealul pentru care luptăm. Žižek sesizează acest aspect atunci când spune că „suntem deja liberi în lupta noastră pentru libertate, deja fericiți în lupta noastră pentru fericire"[43]. În lucrarea *Repetându-l pe Lenin,* Žižek vorbește despre o *repetiție* a lui Lenin diferită de o simplă *reîntoarcere: „a-l repeta* pe Lenin înseamnă să acceptăm că «Lenin e mort», că soluția lui particulară a eșuat, a eșuat chiar îngrozitor, dar că a existat o scânteie utopică ce merită salvată"[44]. Punctul de scurtcircuit al istoriei este cel care ne aduce aproape de utopie sub forma unei trăiri existențiale care ne conectează cu eternitatea.

Volpi vorbește și el în același context despre „polaritatea dintre *istorie* și *utopie,* dintre *tradiție* și *revoluție"*[45]. Se poate ca blocajul în care se află stânga contemporană să fie cauzat de acest nihilism al vremurilor, sfârșitul istoriei fiind doar renunțarea de către oameni de a mai crea istorie, de a mai pune în mișcare acest mecanism al avansului prin revoluție. Nu mai suntem capabili să punem în mișcare istoria și să producem revoluții radicale din cauza complacerii într-un nihilism pasiv care este făcut suportabil de către industria de divertisment. În istorie nu se mai pot manifesta principii noi pentru că nu mai există o forță revoluționară care prin atestarea nihilismului să facă loc pentru astfel de principii printr-o acțiune radicală. Comoditatea în care a căzut societatea contemporană face ca oamenii să nu mai fie interesați de revoluția reală, pentru că o consumă deja

[42] Slavoj Žižek, *Repetându-l pe Lenin,* p. 79.

[43] *Ibidem,* p. 79–80.

[44] *Ibidem,* p. 95.

[45] Franco Volpi, *Nihilismul,* p. 227.

în spațiul virtual oferit de tehnică. Imaginarul utopic nu se mai poate manifesta, fiind înlocuit de excesul de imagini din virtual, care fac o gândire revoluționară ce urmărește actualizarea idealului în lumea materială să fie imposibilă. „Astfel, la „sfârșitul istoriei" sau în epoca „post-istorică", prin cenușa stinsă a utopiei, inteligența apare incapabilă să mai producă experiențe simbolice susceptibile de consens, riscând să se reducă la o inteligență cinică"[46].

## § 4. Anarhismul, un nihilism politic

Dacă trecem de la o gândire nihilistă la una existențială și transformăm revolta în revoluție, intrăm în sfera ideologiei numită anarhism. Aceasta este singura care scapă de fapt capcanei ideologice de a deveni o viziune dogmatică asupra lumii, pentru că având fundamentul în nihilism, ea se auto-sabotează în momentul imediat de după revoluție. Prin definiție, anarhismul este o ideologie revoluționară, atunci când este înțeles ca atitudine în fața puterii mai degrabă decât ca sistem politic. „E aici o contradicție, spune Proudhon, ca guvernul să poată fi vreodată revoluționar, și acesta din simplul motiv că e guvern"[47]. Anarhismul este singura ideologie care își critică propriile fundamente, deoarece rămâne conștient că nu se bazează pe nimic. Termenul de ideologie a fost folosit pe rând de stânga și de dreapta ca să critice o viziune reducționistă asupra lumii, de Marx și Engels pentru a critica stânga utopică, mai apoi de Karl Popper pentru a critica însuși marxismul. Capitalismul și comunismul sunt profund ideologizate deoarece nu sunt auto-critice, fapt ce face ca anarhismul să scape asocierii cu cele două și să prezinte o viziune care nu explică lumea prin niște principii sistematice, ci acceptă caracterul impredictibil al lumii și al acțiunii umane asupra acesteia.

---

[46] *Ibidem,* p. 234.

[47] Albert Camus, *Omul revoltat,* trad. Ligia Holuță, Sophia, Arad, 1994, p. 120.

Atitudinea critică pe care anarhismul o propune poate să funcționeze ca gândire alternativă pentru orice ideologie și să pună la îndoială temeiurile acesteia. Acest scepticism ar trebui să constituie o valoare de bază într-o societate care se proclamă a fi democratică. Aderența totală la idealismul principiilor anarhiste ar trebui să ducă la situația în care revoluționarul care obține puterea să se întâlnească cu lipsa de fundament pe care puterea lui proprie se bazează. Anarhismul presupune citirea tuturor relațiilor interumane din prezent ca relații de putere, lucru pe care Foucault îl descrie ca micro-fizică a puterii, la baza organizării sociale fiind doar controlul celui puternic asupra celui slab. Alan Moore susține că starea lumii este cel mai bine descrisă ca fiind una de anarhie în care cel puternic impune ideea că anarhia nu ar exista[48]. De asemenea, viziunea asupra lumii din relațiile internaționale, o disciplină relativ recentă, pleacă de la aceeași presupoziție conform căreia există de fapt o stare de anarhie între state, cel puțin în gândirea din cadrul paradigmelor realiste și liberale. Iată cum confuzia între anarhie și anarhism poate fi dezastruoasă, deoarece starea de anarhie este demascată tocmai de această ideologie. Anarhismul nu propune o resemnare în starea de anarhie a lumii, ci o încercare de a găsi un model social de organizare care să nu contrazică acest substrat haotic pe care se fundamentează, care să evolueze conform acestuia. Omului trebuie să i se acorde libertatea maximă de a acționa conform propriei voințe, iar această voință trebuie să fie nepătată de o voință de putere care să vrea să o limiteze pe a celorlalți. Un sistem non-ierarhic, în care toți indivizii să se plaseze la același nivel de decizie este utopia spre care tinde anarhismul.

Am asociat însă gândirea nihilistă și anarhistă, două doctrine ce afirmă un materialism crud, cu o viziune aproape spirituală a revo-

[48] Alan Moore, *Mythmakers & Lawbreakers – Alan Moore on Anarchism,* 2009. Online: http://birdsbeforethestorm.net/2009/02/mythmakers-lawbreakers-alan-moore-on-anarchism/

luției și utopiei. Nihilismul revoluționar și anarhismul doresc abandonarea idealismului și provoacă la acțiune pentru a transforma condițiile materiale injuste în care se găsește omul. Bakunin începe lucrarea *Dumnezeu și statul* prin a lua poziția materialismului: „Fără îndoială, idealiștii sunt cei care greșesc și dreptate au numai materialiștii. Da, faptele primează asupra ideilor. Da, idealul, după cum a spus-o Proudhon, nu-i decât o floare, ale cărei condiții materiale de existență îi sunt rădăcina"[49]. Astfel, se pare că în viziunea anarhistă doar condițiile materiale sunt puse în joc în lupta pentru eliberare pe care o poartă omul. Revolta este asociată la Bakunin cu rațiunea, omul fiind capabil să treacă peste iluziile care îi determină servitudinea prin folosirea intelectului, însă fără să fie ghidat de nici un ideal divin. După el, omul „și-a început istoria și dezvoltarea propriu-zis omenească printr-un fapt de nesupunere și de știință, cu alte cuvinte, prin *revoltă* și prin *cugetare*"[50].

Noam Chomsky se declară anarhist, însă în dezbaterea cu Michel Foucault din 1971, acesta nu se dezice de un ideal al justiției, care după părerea lui ar trebui să fie urmat de orice mișcare eliberatoare. Acolo, Foucault, într-o manieră pe care el însuși o descrie ca una nietzscheană, pare mai aproape de materialism când susține că idealul de justiție este doar un produs al clasei sociale proletare care își justifică prin acesta revendicările de la clasa dominantă în lupta pentru putere. El crede că „ideea de dreptate e în ea însăși o idee care a fost inventată și făcută să funcționeze în diverse tipuri de societăți ca instrument al unei anumite puteri politice și economice, ori ca o armă împotriva unei asemenea puteri"[51]. Chomsky însă, fără a apela vreun principiu divin, păstrează un anumit universalism când alege să păstreze idealul de justiție unul anterior oricărei structuri sociale

[49] Mihail Bakunin, *Dumnezeu și statul,* trad. Panait Mușoiu, ed. rev. de Adrian Tătăran, Editura Pagini Libere, Cluj-Napoca, 2019, p. 64.

[50] *Ibidem,* p 69

[51] Noam Chomsky & Michel Foucault, *Despre Natura Umană,* trad. Dana Domșodi & Veronica Lazăr, Tact, Cluj-Napoca, 2012, p. 66.

ca fiind caracteristic naturii umane. El își bazează anarho-sindicalismul pe convingerea că există un fundament, pe care nu îl cunoaștem în întregime dar pe care îl presupunem, „ce rezidă, în ultimă instanță, în calitățile umane fundamentale, și pe baza căruia se întemeiază o noțiune «reală» de dreptate”[52].

O astfel de viziune apelează la un tip de umanism care nu necesită o credință în divinitate, însă care atestă niște drepturi fundamentale ale omului care nu pot fi doar produse ale istoriei, deoarece după cum am arătat, ideile se manifestă la nivelul istoriei fără să aibă neapărat originea în istorie. Nihilismul peste care încercăm să trecem este cel care reduce omul la determinările istorice și nu mai permite actualizarea vreunui ideal care să revendice o demnitate umană. Anarhismul din prezent trebuie să păstreze idealul justiției deși este trecut prin filtrul nihilismului care distruge idealismul, asta dacă dorim o mișcare revoluționară autentică care să fie capabilă să se supună și pe ea însăși scrutinului puterii. Trebuie deci să tindem spre un ideal însă să fim conștienți că ceea ce noi actualizăm din acesta nu este idealul în sine, ci doar o reprezentare a noastră, astfel că acesta poate fi înlocuit în viitor de o nouă revoluție. În acest sens, anarhismul este un nihilism politic în sensul clasic, acesta recunoaște că istoria funcționează în mod determinist, pe bază de relații de putere, însă este gata să critice aceste relații atunci când ele sunt nejustificate raportat la un ideal.

Chomsky nu este de acord cu viziunea conform căreia trăim un sfârșit al istoriei în care ideologia nu mai are relevanță, deoarece aceasta încă se mai manifestă prin intermediul puterii hegemonice a Statelor Unite pe care o critică des. „Cu mai mulți ani în urmă era proclamat în mod entuziast că «problemele politice fundamentale ale revoluției industriale au fost rezolvate» și că «acest triumf al evoluției sociale democratice din Vest sfârșește politicile domestice ale acelor intelectuali care necesită ideologii sau utopii pentru a-i motiva

[52] *Ibidem,* p. 67.

la acțiune socială»"[53]. Prin aceasta, el conturează rolul anarhismului contemporan, care pentru a-și păstra forța critică trebuie să apeleze încă la o gândire utopică și să urmărească desăvârșirea nihilismului prin acțiunea istorică. El descrie anarhismul în primul rând ca o ideologie de opoziție, care deși păstrează credința într-un ideal de organizare a societății, în prezent trebuie să fie o putere contestatară în fața autorității. „Asta am înțeles întotdeauna a fi esența anarhismului: convingerea că sarcina probei trebuie pusă pe autoritate și că aceasta ar trebui demontată dacă sarcina nu poate fi îndeplinită"[54].

După Chomsky, anarhismul trebuie să pledeze pentru eliminarea instituțiilor puterii, de stat sau private, dacă dorim o „adevărată revoluție democratică care să atingă idealurile umaniste ale stângii"[55]. Pe lângă acest umanism care pare pierdut, el spune că „relațiile capitaliste de producție, munca salarială, competitivitatea, ideologia «individualismului posesiv» – toate trebuie considerate ca fiind esențial anti-umane"[56]. Tehnologia, care în paradigma capitalistă în care ne aflăm reprezintă un factor dezumanizant, ar putea după el să fie și un factor eliberator dacă ar fi utilizată corespunzător. „Reducerea omului la o apartenență a mașinii, un instrument specializat de producție, ar putea fi în principiu depășită mai degrabă decât intensificată, odată cu dezvoltarea și utilizarea corespunzătoare a tehnologiei, dar nu în condițiile de control autocratic al producției a celor care transformă omul într-un instrument care să le servească scopurile"[57]. Am arătat cum tehnica este un factor de nihilism, însă dat fiind faptul că aceasta a devenit omniprezentă în viețile noastre, trebuie să ne concentrăm eforturile pe găsirea unor modalități de utilizare mai puțin nocive a acesteia.

---

[53] *Ibidem,* p. 13.
[54] *Ibidem,* p. 178.
[55] *Ibidem,* p. 120.
[56] *Ibidem,* p. 122.
[57] *Ibidem,* p. 123.

## § 5. Concluzii

Mișcarea de revoluție trebuie să fie motorul care să ne ajute la desăvârșirea nihilismului contemporan. Revoluția spirituală care se descrie în romanul *Fight Club* ia nihilismul ca poziție existențială și îl aduce alături de critica culturală postmodernă a societății de consum pentru a crea o sinteză între cele două. Rezultă o nouă gândire revoluționară care din *post-modernism* ne transportă în *post-nihilism* sau *post-existențialism* pentru a depăși staza în care se află omenirea în acest punct al istoriei. Utopia este regândită ca fiind una dinamică, corporală, care pune accent pe trăirea încarnată de tip existențial ce ne va aduce mai aproape de propria subiectivitate, spre deosebire de cea propusă de capitalism și consumerism ne rezumă doar la un materialism fără sens și la dezindividualizare. Mișcarea revoluționară se lasă ghidată de utopie în încercarea depășirii nihilismului care îi dă naștere și actualizează un ideal utopic, păstrând însă scepticismul nihilist cu privire la acesta. Nu trebuie să mai gândim utopia ca un viitor realizabil ci trebuie să ne raportăm la aceasta găsind fericirea și împlinirea în însăși lupta pentru drepturi. Anarhismul este singura ideologie care poate să scape capcanei și să devină anti-ideologie, fiind critic împotriva oricărui tip de sistem de idei. Anarhismul a fost de la originile sale legat de nihilism și ca nihilism politic trebuie să păstreze același scepticism radical pentru a constitui condiția de posibilitate a oricărei critici viitoare.

Prin recuperarea sensului originar al nihilismului, care a fost popularizat ca mișcare politică de protest împotriva valorilor tradiționale din Rusia secolului al XIX-lea, am reușit să descoperim legăturile acestuia cu anarhismul și să începem să retrasăm drumul de la nihilism la revoluție. Mișcarea revoluționară are nevoie de nihilism ca prim pas însă trebuie să reușească să îl depășească și să revendice noi drepturi prin crearea de noi valori. Diferența între revoltă și revoluție este aceeași ca între nihilismul pasiv și cel activ sau între anarhie și anarhism, trebuie să reușim să trecem de prima fază și să

ajungem în doua, de la haos la creativitate. Felul în care sistemele politice ne supun unui proces de dezumanizare face ca forța creativă să dispară deoarece oamenii sunt văzuți nevoiți să funcționeze doar în cadrul sistemului, devenind prin diviziunea muncii simplii subiecți operaționali într-un mecanism care îi poate înlocui cu ușurință. „Tehnica este ultima formă de metafizică, așadar de platonism, așa cum metafizica este preistoria tehnicii, așadar a nihilismului”[58], iar acest fapt face ca gândirea sistematică să fie respinsă de Nietzsche deoarece supune lumea și omul acelorași principii rigide care nu permit crearea de valori noi.

Recuperarea umanismului se mai poate face doar dacă asumăm nihilismul vremurilor și îl folosim pentru a revendica principiul fundamental care poate sta baza ființei umane, anume libertatea. Revolta pe care o stârnește nihilismul în urma dezumanizării este un mod extrem prin care acesta mărturisește faptul că a existat o umanitate care s-a pierdut. Tehnologia în combinație cu ideologia capitalistă sau comunistă, ambele bazate pe producția industrială, a reușit să facă din om doar o altă unealtă în exploatarea naturii, acesta pierzând controlul tehnicii și funcționând în logica acesteia. Determinismul în care ne găsim după ce am fost prinși în strângerea laolaltă cu tehnica poate fi depășit doar printr-o mișcare anti-sistem, care să recupereze valorile umaniste după această criză nihilistă care pare de netrecut. Felul cum utilizăm tehnologia pentru a scăpa de confruntarea cu realitatea imprevizibilă și pentru a ne distrage de la chestionarea propriilor vieți inautentice este unul cât se poate de negativ, iar acest lucru trebuie să se schimbe dacă vrem să „pregătim o relație liberă”[59] cu tehnica.

Teoria simulacrelor este doar continuarea criticii tehnologiei care odată cu dezvoltarea mass-mediei devine din ce în ce mai invazivă în viața omului. Felul cum simulacrele înlocuiesc realul și creează

---

[58] Franco Volpi, *Nihilismul,* p. 192.

[59] Martin Heidegger, *Originea operei de artă,* trad. Thomas Kleininger & Gabriel Liiceanu, Humanitas, București, 2011, p. 129.

hiperrealitatea face ca adevărul sau realitatea să devină irelevante. Producerea continuă de mesaje duce la transformarea mediului într-un mesaj în sine, care după Baudrillard este doar *„un mesaj de consum al mesajului"*[60], nu mai are nimic informativ și nu mai comunică nici un sens real. Nihilismul lui Baudrillard poate părea o renunțare, însă acesta folosește violența teoretică la fel cum teroriștii folosesc armele împotriva aceluiași sistem opresiv, riscul fiind ca această critică să fie și ea apropriată de sistem lucru ce explică pesimismul acestuia. Genul cyberpunk, prin evocarea teoriei simulacrelor și prin viziunea distopică despre viitorul omenirii sub capitalism, face ca acesta să fie „imaginarul" prezentului, sau mai bine zis holograma ordinului trei de simulacre. Modelul lui Gibson de cyberspațiu ca hiperrealitate servește drept hartă pentru o teorie a capitalismului digital care se manifestă prin sistemele informatice interconectate care ne condiționează din ce în ce mai mult existența. Critica anti-sistem elaborată genul cyberpunk intră și ea la fel de ușor în procesul de comodificare, însă ea rămâne încă relevantă și ne poate ajuta să medităm asupra umanității noastre amenințate de excesul de tehnologie.

O critică mai radicală ar fi cea încercată de Palahniuk, care încearcă o sinteză între critica consumerismului de tip postmodern și filosofia existențială sau nihilistă, rezultând o nouă posibilitate revoluționară. Revoluția spirituală din *Fight Club* poate servi ca model pentru un *post-nihilism* sau *post-existențialism* care să ia în considerare toți factorii dezumanizanți ai societății tehnologice și să îi contracareze cu o nouă concepție despre utopie. Gândirea utopică nu mai trebuie să însemne un viitor îndepărtat pe axa istoriei ci trebuie să își recapete sensul de loc înafara lumii, care furnizează idealuri ce se pot actualiza în istorie prin intermediul dilatării clipei revoluționare în care se înscrie eternitatea. Revoluția și utopia devin trăiri existențiale care sunt indispensabile pentru a gândi o revoluție autentică

[60] Jean Baudrillard, *Simulacre și simulare,* trad. Sebastian Big, Idea, Cluj-Napoca, 2008, p. 156.

care oferă subiecților statului de ființe umane care se pot ridica deasupra determinărilor istorice. Mișcarea de revoluție se petrece în jurul utopiei și desăvârșește nihilismul care rămâne mereu posibilitatea critică și care ajută istoria să avanseze prin mișcarea dialectică.

Nu trebuie să căutăm depășirea nihilismului, acest lucru este totodată imposibil și contraproductiv. Riscăm să cădem în aceleași fantasme și iluzii care ne-ar adânci și mai mult într-o formă de nihilism pasiv. În schimb, este de dorit desăvârșirea continuă a nihilismului, recunoașterea și investigarea acestuia. Din nihilism trebuie să extragem forța critică, nemulțumirea cu această lume este ultimul idealism care ne mai rămâne, acela care recunoaște că idealul nu a fost niciodată realizat în totalitate. Din acest nihilism se naște ultima speranță a unei critici, înainte ca totul să se piardă în simulacru, ultima marcă a realității fiind chiar realitatea negată. Din nihilism se naște melancolia dezumanizării noastre și tot din nihilism provine și neantizarea care ne ajută să ne izolăm de restul lumii pentru a ne individualiza. Nihilismul este un umanism, este ultimul cuvânt pe care omenirea îl mai are de spus despre ea însăși, anume că și-a pierdut umanitatea, și tocmai pentru că a pierdut-o înseamnă că poate umanitatea a existat cândva.

Marius Florea

## Bibliografie

Bakunin, Mihail, *Dumnezeu și statul,* trad. Panait Mușoiu, ed. rev. de Adrian Tătăran, Editura Pagini Libere, Cluj-Napoca, 2019,

Baudrillard, Jean, *Simulacre și simulare,* trad. Sebastian Big, Idea, Cluj-Napoca, 2008.

Berdiev, Nikolai, *Încercare de metafizică escatologică,* trad. Stelian Lăcătuș, Paideia, București, 1999.

Bolea, Ștefan, „The Phantasm of Revolution from Fight Club to Mr. Robot", în *Caietele Echinox,* 29, 2015, pp. 314–321.

Bolea, Ștefan, *Existențialismul astăzi,* Herg Benet, București, 2012.

Burgess, Olivia, „Revolutionary Bodies in Chuck Palahniuk's Fight Club", în *Utopian Studies,* Vol. 23, No. 1, 2012, pp. 263–280, University Park, Pennsylvania, Penn State University Press.

Camus, Albert, *Omul revoltat,* trad. Ligia Holuță, Sophia, Arad, 1994.

Chomsky, Noam, *On Anarchism,* AK Press, Edinburgh, 2005.

Chomsky, Noam & Foucault, Michel, *Despre Natura Umană,* trad. Dana Domșodi & Veronica Lazăr, Tact, Cluj-Napoca, 2012.

Ciomoș, Virgil, „La « révolution » du concept de révolution", International Journal on Humanistic Ideology, Vol. VII; Law, Person, Sate of Exception, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2017.

Gibson, William, *Neuromantul,* trad. Mihai-Dan Pavelescu, Editura Cristian Plus, Craiova, 1994.

Hegel, G.W.F., *Fenomenologia Spiritului,* trad. Virgil Bogdan, București, Editura IRI, 2000

Heidegger, Martin, Originea operei de artă, traducere și note de Thomas Kleilinger și Gabriel Liiceanu, Humanitas, București, 2011

Moore, Alan, *Mythmakers & Lawbreakers – Alan Moore on Anarchism,* 2009
http://birdsbeforethestorm.net/2009/02/mythmakers-lawbreakers-alan-moore-on-anarchism/

Palahniuk, Chuck, *Fight Club,* trad. Dan Croitoru, Iași, Polirom, 2012.

Pettus, Mark, „Terminal Simulation: 'Revolution' in Chuck Palahniuk's Fight Club", în *Hungarian Journal of English and American Studies* (HJEAS), Fall, 2000, Vol. 6, No. 2, pp. 111–127.

Ricoeur, Paul, *Lectures on Ideology and Utopia,* Columbia University Press, New York, 1986.

Volpi, Franco, *Nihilismul,* trad. Teodora Pavel, Institutul European, Iași, 2014.

Žižek, Slavoj, *Repetându-l pe Lenin,* trad, Mircea Vlad, Tact, Cluj-Napoca, 2013.

# – X –

## Dan Radu

Dan Radu (n. 1978) a urmat studiile de licență (2006) și de masterat în filosofie (2008), iar în anul 2013 a obținut titlul de doctor în filosofie la Universitatea Babeș-Bolyai din Cluj-Napoca. În timpul studiilor a obținut două burse de cercetare în Franța: la Poitiers (2006–2007) și la Paris (2012). A publicat mai multe studii pe temele sale de interes (filosofia kantiană, fenomenologie și psihanaliză) și a colaborat la traducerea cărților lui Charles Melman, *Omul fără gravitate* (2012), David Bentley Hart, *Mitul schismei și alte eseuri* (2021) și Remi Brague, *Lecuind adevăruri luate razna* (2022).

# Sensul kantian al revoluției copernicane în filosofie

## § 1. Criza metafizicii și turnura critică

Kant este perceput îndeobște – și nu în mod greșit – drept un critic al metafizicii, deșteptat din „somnul dogmatic" – așa cum el însuși mărturisește în introducerea *Prolegomenelor*[1] – de avertismentele sceptice avansate de Hume (în special de cel ce pretindea imposibilitatea stabilirii inductive a unei relații cauzale universale și, deci, necesare între lucruri), fără a împărtăși, totuși, concluziile acestuia

[1] Immanuel Kant, *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfățișa drept știință,* trad. Mircea Flonta și Thomas Kleininger, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1987, pp. 55–56: „Mărturisesc de bună voie: amintirea lui Hume a fost cea care m-a trezit mai întâi, cu mulți ani în urmă, din somnul dogmatic și a dat cercetărilor mele în câmpul filosofiei speculative o cu totul altă direcție. Departe de mine gândul de a împărtăși concluziile sale, care erau pur și simplu urmarea faptului că el nu și-a prezentat problema în toată amploarea, ci a avut în vedere doar o parte a ei, care nu poate fi soluționată fără a ține seama de întreg".

(anume, relativitatea oricărei cunoașteri provenite din experiență și imposibilitatea de a cunoaște ceva independent de ea, *i.e. a priori*). Atitudinea critică trebuie înțeleasă, tocmai de aceea, în sensul extins al unui răspuns dat atât crizei metafizicii dogmatice[2] (respectiv iluziei „că se poate merge înainte cu o cunoaștere pură derivată din concepte după principii, așa cum rațiunea le folosește de mult, fără a cerceta modul și dreptul prin care a ajuns la ele"[3]), cât și (anti)tezelor scepticismului empiric (care neagă posibilitatea unei asemenea „științe"). În fapt, la momentul apariției *Criticii rațiunii pure,* metafizica ajunsese pe cât de nepopulară, pe tot atât de desconsiderată, lucru regretat, de altfel, de Kant în *Prefața* primei ediții, cea din 1781: „A fost o vreme când metafizica era numită regina tuturor științelor, și dacă se ia intenția drept faptă, atunci ea merită fără îndoială, din cauza importanței eminente a obiectului ei, acest nume de cinste. Acum tonul la modă al epocii cere să i se arate tot disprețul, și matroana se tânguie, alungată și părăsită, ca Hecuba"[4].

În fața acestei stigmatizări a metafizicii, Kant îndrăznește, totuși, să spere în posibilitatea recuperării funcției ei autentice, formulând

---

[2] O definiție succintă a dogmatismului în înțelegere kantiană apare în *Paralogisme:* „După conceptele obișnuite ale rațiunii noastre, suntem dogmatici în ce privește comerțul dintre subiectul nostru gânditor și lucrurile din afara noastră și considerăm lucrurile ca obiecte adevărate, care există independent de noi, potrivit unui anume dualism transcendental, care nu vede în acele fenomene externe niște reprezentări ale subiectului, ci, așa cum ni le oferă intuiția sensibilă, le transpune în afara noastră ca obiecte și le separă complet de subiectul gânditor. Această subrepțiune este fundamentul tuturor teoriilor asupra relației dintre suflet și corp și nu se pune niciodată întrebarea dacă această realitate obiectivă a fenomenelor este în întregime justă , ci este presupusă ca fiind admisă și se raționează subtil numai asupra modului cum trebuie ea explicată și înțeleasă" (Immanuel, Kant, *Critica rațiunii pure,* trad. Nicolae Bagdasar și Elena Moisiuc, IRI, București, 1998, p. 340 – de acum înainte abreviată *CRP*).

[3] *CRP,* p. 42. „Modul" în care am ajuns la concepte și „dreptul" cu care le folosim vor face obiectul celor două *Deducții* kantiene din prima *Critică,* respectiv deducția subiectivă (*i.e.* metafizică) și cea obiectivă (*i.e.* transcendentală) a categoriilor.

[4] *CRP,* p. 21.

ipotezele proiectului său critic. În fond, remanierea propusă de Kant este corelativă unui veritabil travaliu de reîntemeiere a metafizicii operat printr-o schimbare de registru, respectiv printr-o „întoarcere din drum" asimilată unei mișcări de „revoluție" – un termen cu o profundă (și, tocmai de aceea, subtilă și, nu de puține ori, înșelătoare) conotație în modernitate, o „modernitate" care trebuie considerată, în siajul lui Kant, nu atât „cronologic", cât esențialmente „istoric", ca *ethos* [5], *i.e.* ca atitudine sau mod de relaționare cu „actualitatea", deci ca stil de viață *sui generis,* respectiv ca un mod de gândire, simțire și comportare specific, într-un cuvânt, ca *spirit* al omului pe care îl numim „modern". Ce vrea să sugereze, însă, în acest context, „schimbarea de registru"? Ce registru trebuie schimbat mai precis după Kant și de ce ar trebui el schimbat? Sau, conform cuvintelor filosofului însuși:

> „Cum se face că aici nu a putut fi găsit încă un drum sigur al științei? Este el cumva imposibil? De ce natura a năpăstuit rațiunea noastră cu străduința neobosită de a căuta acest drum, ca și când ar fi una din treburile ei cele mai importante? Ba mai mult, cât de puține motive avem noi să ne încredem în rațiunea noastră, dacă ea nu numai că ne părăsește în unul din cele mai importante obiecte ale curiozității noastre, ci ne și amăgește cu iluzii și în cele din urmă ne înșală! Sau am rătăcit până acum numai drumul; ce indicii putem folosi pentru a spera că reînnoind cercetările vom fi mai norocoși decât au fost alții înaintea noastră?"[6].

Este clar, așadar, că, pentru Kant, metafizica ajunsese într-un impas, iar cauza acestui impas era însuși registrul în care ea funcționa, cel în care, de altfel, ea a și devenit o „arenă a certurilor fără sfârșit"[7]. În „delirul său de a ști", metoda ei nu era decât „dibuire între simple

---

[5] *Cf.* Michel Foucault, „Ce sunt Luminile?", în *Ce este un autor?,* trad. Ciprian Mihali și Bogdan Ghiu, Idea, Cluj-Napoca, 2004.

[6] *CRP,* p. 33.

[7] *CRP,* p. 21.

concepte”[8], circumscrisă unui registru pe care Kant îl denumește – în mod exemplar – ca fiind cel al „posesiunilor imaginare”[9]. Or reîntemeierea metafizicii presupune o nouă abordare care deposedează (*i.e.* „castrează” în mod simbolic) filosoful de aceste obiecte imaginare, deposedare resimțită de dogmatic ca pe un soi de pierdere, ca pe o „pagubă”[10].

În acest sens precis de „revoluție” (și implicit de „schimbare de registru”) care dislocă subiectul, smulgându-l din registrul „posesiunilor imaginare” și predispunându-l spre un alt mod de raportare la obiecte, este *Critica* „un tratat despre metodă”:

> „În această încercare de a schimba metoda de până acum a metafizicii și de a efectua astfel cu ea, după exemplul geometrilor și al fizicienilor, o revoluție totală constă sarcina acestei Critici a rațiunii pure speculative. Ea e un tratat despre metodă, nu un sistem al științei însăși; circumscrie totuși întregul ei contur, atât cu privire la limitele ei, cât și cu privire la întreaga ei articulație internă. Căci acesta este caracterul propriu al rațiunii pure speculative, că ea poate și trebuie să măsoare capacitatea proprie după diversitatea modului cum își alege obiectele pentru gândire și chiar să enumere complet diferitele moduri de a-și pune problemele și să traseze astfel întregul plan pentru un sistem de metafizică; fiindcă în ce privește punctul întâi, în cunoașterea *a priori* nimic nu poate fi atribuit obiectelor decât ceea ce subiectul gânditor scoate din el însuși, și în ceea ce privește punctul al doilea, ea este cu privire la principiile cunoașterii, o unitate cu totul izolată, existentă pentru sine, în care fiecare membru există, ca și într-un corp organizat, pentru toate celelalte și toate pentru unu, și nici un principiu nu poate fi luat cu siguranță într-o singură relație, fără a fi fost cercetat totodată în ansamblul relațiilor cu întreaga folosire pură a rațiunii”[11].

---

[8] *CRP*, p. 32.

[9] *CRP*, p. 40.

[10] *Ibid.*

[11] *CRP*, p. 36.

În acest pasaj extraordinar din *Prefața* celei de-a doua ediții a primei *Critici* este concentrată întreaga „metodologie" kantiană cu privire la funcțiile și rolul atitudinii critice în retematizarea aporiilor metafizicii survenite din relaționarea inadecvată a filosofului cu obiectul cercetărilor sale, *i.e.* „suprasensibilul", „esența" presupus ascunsă din „interiorul" lucrurilor. Metoda critică este, deci, o încercare de a elibera filosoful din registrul imaginar al frustrării (*i.e.* lipsa imaginară de determinare a unui presupus interior cu adevărat „real" al lucrurilor) și ancorarea lui într-un sistem relațional în și prin care acest „interior real" ce scapă mereu unei prize „directe" (*i.e.* imaginare) să poată fi, totuși, tematizat, anume prin renunțarea – în urma unei traversări „dialectice" complete – la „fantasma" pe care subiectul o constituie în „interiorul" gol al lucrurilor în care nu se află (și deci nu putem determina), de fapt, nimic cognoscibil.

Rolul lui Kant în spațiul filosofic contemporan lui este, astfel, dublu: pe de o parte, el este „agentul real" care îi îndeamnă pe cei care filosofează (și nu numai) să renunțe la „posesiunile imaginare" (*i.e.* fantasmele) generate de „deliranta pasiune de a ști a dogmatismului: căci ea nu ar putea fi satisfăcută altfel decât prin magie"[12], la care Kant mărturisește deschis că „nu se pricepe". Pe de altă parte, conștient de natura extrem de atrăgătoare – și până la un punct, constitutivă pentru ființa umană – a acestor „iluzii" (și tocmai pentru că ne sunt constitutive ele sunt deopotrivă și „transcendentale"), Kant corelează ieșirea din fantasmă (sau, mai bine zis, traversarea ei) cu o așa-numită „revoluție metodologică". În ce constă, de fapt, această „revoluție" și în ce sens este ea „metodologică"?

Un prim indiciu apare în chiar pasajul citat mai sus: revoluția modului nostru de a filosofa trebuie să urmeze „exemplul geometrilor și al fizicienilor"[13] care au operat în câmpul științei lor o „revoluție

[12] *CRP,* p. 23.

[13] Metoda transcendentală urmează, așadar, doar *exemplul* fizicii și matematicii, însă „aplicațiile" ei, vor fi, așa cum va arăta Kant pe tot parcursul criticii, radical diferite.

subită a modului de gândire" prin atribuirea obiectelor studiate doar a acelor proprietăți rezultate în mod necesar din ceea ce „rațiunea produce ea însăși după planul ei […] după legi imuabile"[14]. Cu alte cuvinte, rațiunea teoretică trebuie să se comporte ca „un judecător în exercițiul funcțiunii, care constrânge martorii să răspundă la întrebările pe care el pune"[15].

Ce înseamnă acest lucru? Înseamnă, în primul rând, că în orice exercițiu metafizic, în măsura în care el presupune „o ridicare completă deasupra a tot ceea ce ne poate învăța experiența, și anume prin simple concepte"[16], trebuie să avem mereu în vedere *sensul* – sau, după Kant, *scopul* – acestei „ridicări" (*Erhebung*), sens care nu survine decât prin medierea facultății noastre de judecare (și a *reflexivității* ei aferente), singura care ne poate asigura, în discernământul ei reflexiv, de adecvarea atitudinii noastre „metafizice" față de obiectul vizat. Or cum putem obține, după Kant, acest discernământ autentic? Ce „postură" trebuie să aibă subiectul, ce „loc" trebuie el să ocupe, altfel spus, cum anume trebuie să fie el constituit pentru a nu se înșela în considerarea obiectelor pe care el *dorește* să le cunoască? Pentru a răspunde la acest șir de întrebări, Kant introduce în *Prefața* celei de-a doua ediții a *Criticii Rațiunii pure* următoarea analogie:

> „Până acum se admitea că toată cunoașterea noastră trebuie să se orienteze după obiecte; dar, in această ipoteză, toate încercările de a stabili ceva despre ele *apriori* cu ajutorul conceptelor, prin intermediul cărora cunoașterea noastră ar fi lărgită, au fost zadarnice. Să încercăm deci o dată, dacă n-am reușit mai bine in problemele metafizice, presupunând că lucrurile trebuie să se orienteze după cunoașterea noastră, ceea ce concordă și mai bine cu posibilitatea dorită a unei cunoașteri a lor *apriori,* menită să stabilească ceva asupra lucrurilor înainte de a ne fi date. Aici se petrece același lucru ca și cu prima idee

[14] *CRP,* p. 32.
[15] *Ibid.*
[16] *Ibid.*

> a lui Copernic, care, văzând că explicarea mișcărilor cerești nu dădea rezultate dacă admitea că toată armata stelelor se învârte in jurul spectatorului, a încercat să vadă dacă n-ar reuși mai bine lăsând spectatorul să se învârtă, iar stelele, dimpotrivă, să stea pe loc"[17].

## § 2. Echivocul referinței kantiene la Copernic

Această faimoasă analogie cunoscută sub numele de „revoluție copernicană în filosofie" a dat tonul unor diverse interpretări și, după cum era oarecum de așteptat, tot atâtor neînțelegeri. În mod ironic chiar, acolo unde interpretarea pare să fie (cea mai) sigură pe sine, ea prezintă, totuși, o eroare fundamentală pe cât de comună, pe tot atât de naivă. Vom încerca în cele ce urmează să decantăm această eroare și să susținem o interpretare[18] care părăsește nota generală a vulgatei kantiene, nefiind împărtășită (cel puțin din câte am putut să ne dăm noi seama) decât de un număr restrâns de interpreți[19].

Ce susține, așadar, interpretarea naivă a analogiei? După cum bine se știe, Kant introduce figura lui Copernic în prima sa *Critică* în dorința de a reorienta metafizica pe „un drum sigur al științei". În linii mari, interpretarea naivă a acestei referințe afirmă, de fapt, identitatea dintre filosofia critică și heliocentrism, asociind, pe de o parte, cosmologia copernicană cu trecerea de la geocentrism la heliocentrism, iar pe de cealaltă parte, criticismul kantian cu pasajul de la o

---

[17] *CRP,* p. 33.

[18] Am fost convinși în a susține această interpretare în special de cartea lui Hans Blumenberg, *The Genesis of the Copernican World,* trad. engl. Robert Wallace, MIT Press, Cambridge, MA., 1987, pp. 595–614 (*What is „Copernican" in Kant's Turning*) și de excelentul articol al lui Gonzalo Serrano, „Apparientias salvare: Misunderstandings in Kant's Copernican analogy (KrV, B XVI)", în *British Journal for the History of Philosophy,* Ed. Taylor & Francis, Abingdon, 1999, vol. 7, nr. 3, pp. 475–490.

[19] Pe lângă cei doi autori citați mai sus, am regăsit argumente pentru această interpretare în Alexandre Koyré, *From the Closed World to the Infinite Universe,* JH Press, Baltimore, 1957 și Bernard Baas, *De la chose a l'objet. Jacques Lacan et la traversée de la phénoménologie,* Éditions Peeters, Louvain, 1998.

perspectivă dogmatic-realistă asupra cunoașterii la una transcendental-idealistă[20]. Astfel, prin apelul la „revoluția copernicană", Kant nu ar fi urmărit, chipurile, decât o simplă permutare de centri de referință, trecând de la o perspectivă epistemologică axată pe obiectele cunoașterii la una în care aceste obiecte gravitează în jurul subiectului cunoscător. Să examinăm, așadar, în amănunt acest mod de a interpreta referința kantiană la Copernic, în încercarea de a stabili unde și cum anume este deturnat sensul „revoluției" de care vorbesc atât Copernic, cât și Kant.

În grila de interpretare heliocentrică, analogia noastră s-ar prezenta în felul următor[21]: mai întâi, modelul geocentric fixează Pământul în centrul sistemului solar, iar Soarele și celelalte planete se învârt în jurul său la fel cum, în cadrul metafizicii dogmatice, cunoașterea și subiectul cunoscător trebuie să se orienteze după obiectele de cunoscut (care ar ocupa, astfel locul Pământului), adevărul cunoașterii rezultând din adecvarea gândirii la lucrul vizat (*i.e. veritas est adaequatio intellectus et rei*). În schimb, teoria heliocentrică plasează Soarele în centru, în timp ce Pământul și celelalte corpuri cerești gravitează în jurul lui la fel cum, în cadrul idealismului critic, obiectele s-ar „orienta" după subiectul cunoscător conceput ca punct de referință central în sistemul cunoașterii.

Problema și, odată cu ea, eroarea interpretării heliocentrice a analogiei rezidă în pretinsa centralitate a unui subiect care își are, de fapt, *sediul real* pe Pământ (un loc a cărui poziție centrală e revocată în heliocentrism): subiectul nu mai poate fi, prin urmare, analogul Soarelui în noul sistem creat, fapt care transformă analogia în opusul a ceea ce ea pretindea inițial[22].

---

[20] *Cf.* Gonzalo Serrano, *op. cit.*, p. 475.

[21] *Cf.* Gonzalo Serrano, *op. cit.*, p. 478.

[22] Este oarecum surprinzător că acest raționament ușor de constatat nu i-a împiedicat, totuși, pe mulți exegeți kantieni să asocieze (în mod destul de naiv, până la urmă) criticismul cu teoria heliocentrică și chiar să uzeze de aceasta pentru a… critica (și chiar a ridiculiza) însăși perspectiva filosofiei transcendentale. Nu vom

Această inconsistență în susținerea analogiei dintre filosofia critică și cosmologia heliocentrică i-a făcut pe unii să conteste copernicanismul lui Kant (ceea ce trădează, implicit, acceptarea presupusei echivalențe dintre filosofica critică și heliocentrism), conducând chiar la „traducerea" perspectivei kantiene în sensul unei „contrarevoluții ptolemeice"[23], de vreme ce ea a repoziționat, chipurile, subiectul în centrul din care teoria copernicană l-a destituit. Asta să fi urmărit oare Kant prin celebra sa „revoluție copernicană" în filosofie?

La asta să se rezume perspectiva cosmologică și filosofică a unui savant atât de minuțios și de abil în observarea teoriilor științifice, evenimentelor socio-politice și fenomenelor culturale ale epocii contemporane lui? Până la urmă, vorbim de un om profund preocupat nu numai de filosofie și soarta metafizicii, ci și de cosmologie (avansând chiar, în *Istoria universală a naturii și teoria cerului* din 1755, o teorie cosmogonică – ce avea să devină cunoscută ulterior sub numele de „ipoteza Kant-Laplace" – potrivit căreia sistemul solar s-a născut dintr-o nebuloasă aflată într-o mișcare de rotație) și fizică (în primul rând de conceptul de „materie", care avea să fie pentru Kant o preocupare constantă până la sfârșitul vieții, dar și de noțiuni de mecanică, astrofizică – precum cea de „paralaxă" – și, mai ales, fizică optică – reflexie, chiralitate, focar etc.), la care se adaugă interesul nu mai puțin manifest pentru logică, matematici – calcul infinitezimal

face aici inventarul tuturor celor care au interpretat kantianismul în aceste fel (deși e suficient să sugerăm că printre cei care au făcut-o se află filosofi de prim rang, de la Cousin la Heidegger), întrucât dorința noastră nu e atât aceea de a demonstra falsitatea unei astfel de interpretări naive, cât de a releva ceea ce realmente a urmărit Kant prin apelul său la ideea unei „revoluții copernicane" în filosofie.

[23] Expresia îi aparține lui Bertrand Russell, *Human Knowledge,* Simon and Schuster, New York, 1948, p. 9. Această obiecție – sugerează Serrano – nu avea să fie de altfel nici prima, nici ultima, fiind precedată și urmată de un lung șir de comentatori ai analogiei noastre (de la S. Alexander la K.R. Popper și P. Guyer).

(și în special pentru conceptele de limită, funcție, infinit actual și potențial etc.), geometrie, trigonometrie –, geografie fizică, chimie, fiziologie, antropologie (*Despre diferitele rase umane* din 1775 și *Antropologia din punct de vedere pragmatic* din 1798, plus 28 de cursuri de antropologie ținute la Universitatea din Königsberg între 1772–1789), etică, estetică, politică, drept, teologie, istorie, pedagogie, psihologie (amintim aici *Eseu asupra maladiilor capului* din 1764, precum și *Cu referire la eseul lui Soemmerring despre organul sufletului* din 1796) ș.a.m.d..

Să fi sugerat, așadar, Kant prin referință la Copernic simpla necesitate de a abandona perspectiva noastră terestră (de altfel, singura de care dispunem în mod natural) în „beneficiul" unei perspective „solare", raționale și mult mai „rafinate", necesară pentru a putea înțelege „adevărata natură" a lucrurilor? În caz contrar, ce a vrut atunci să spună Kant prin ideea de „revoluție a modului nostru de gândire"? Pe de altă parte, să fie oare trecerea de la un sistem geocentric la unul heliocentric singura modalitate de a ne referi la întreaga cosmologie copernicană?

Un răspuns la toate aceste întrebări nu poate fi formulat, în prima instanță, fără examinarea lucidă a pasajului în care Kant stabilește această analogie: „Să încercăm deci o dată, dacă n-am reuși mai bine in problemele metafizice, presupunând că lucrurile trebuie să se orienteze după cunoașterea noastră, ceea ce concordă și mai bine cu posibilitatea dorită a unei cunoașteri a lor *apriori,* menită să stabilească ceva asupra lucrurilor înainte de a ne fi date. Aici se petrece același lucru ca și cu prima idee a lui Copernic, care, văzând că explicarea mișcărilor cerești nu dădea rezultate dacă admitea că toată armata stelelor se învârte in jurul spectatorului, a încercat să vadă dacă n-ar reuși mai bine lăsând spectatorul să se învârtă, iar stelele, dimpotrivă, să stea pe loc"[24]. Analogie reluată puțin mai încolo, sub

[24] *CRP,* p. 33.

forma unei note: „În modul acesta, legile centrale ale mișcării corpurilor cerești au conferit certitudine absolută teoriei lui C o p e r n i c, care n-o admisese inițial decât ca ipoteză, și au dovedit în același timp forța invizibilă ce leagă sistemul universului (a atracției newtoniene), și care ar fi rămas pentru totdeauna nedescoperită, dacă cel dintâi n-ar fi cutezat să caute, contrar mărturiei simțurilor, dar totuși adevărat, mișcările observate nu în obiectele cerului, ci în spectatorul lor"[25].

În primul rând – așa cum subliniază și Gonzalo Serrano[26] – Kant nu face nici o referire la necesitatea schimbării poziției din care spectatorul observă sistemul solar. Mai mult, termenii de „Soare" și „Pământ" nu sunt menționați nicăieri, și cu atât mai puțin e sugerată exigența unei permutări de centri în cadrul noii perspective de observație. Prin urmare, analogia nu trimite în nici un fel la cosmologia heliocentrică, diferențiind perspectiva noastră terestră de punctul de vedere obținut prin transpunerea observatorului în „centrul real", *i.e.* Soarele.

În al doilea rând, nu ar fi deloc greșit dacă am presupune (în mod cât se poate de firesc, până la urmă) că spectatorul menționat în text e poziționat pe Pământ (sediul lui natural), ceea ce ar constitui primul termen al analogiei. Pe de altă parte, cel de-al doilea termen, așa cum reiese limpede din text, nu poate fi reprezentat decât de stelele pe care spectatorul le observă (astre printre care se numără, bineînțeles, și Soarele). La ce tip de mișcare se referă, atunci, Kant când afirmă că ar trebui să lăsăm mai degrabă „spectatorul să se învârtă, iar stelele, dimpotrivă, să stea pe loc", pentru a putea determina retroactiv (și doar astfel) legile de mișcare ale corpurilor cerești, *contrar mărturiei simțurilor, dar totuși adevărat,* în funcție de „mișcările observate nu în obiectele cerului, ci în spectatorul lor"?

[25] *CRP,* p. 36.

[26] Gonzalo Serrano, *op. cit.,* p. 483.

În interpretarea heliocentrică (pe care am denumit-o „naivă" tocmai din acest motiv), Kant s-ar referi la mișcarea de revoluție a planetei noastre în jurul Soarelui. Însă această interpretare nu se poate susține în nici un chip cu privire la celelalte corpuri cerești, fiindcă Pământul nu cunoaște, după Copernic, decât trei tipuri de mișcare: una în jurul Soarelui – *i.e.* „mișcarea de revoluție" –, alta *în jurul propriei sale axe* – *i.e.* „mișcarea de rotație" – și, în fine, o mișcare și în raport cu planul eliptic – *i.e.* planul care, privit de pe Pământ, este reprezentat de traiectoria aparentă pe care o urmează Soarele în timpul anului. Ceea ce îl interesează, însă, pe Kant în analogia cu Copernic este, în particular, *mișcarea de rotație* a Pământului în jurul propriei sale axe și, în general, modul în care trebuie să ne raportăm la mișcările implicate în fiecare observație în parte dată fiind *mobilitatea de principiu* a observatorului însuși.

Am ajuns, iată, în punctul cheie al interpretării noastre privind sensul kantian al revoluției copernicane în filosofie: prin ideea de „revoluție copernicană", Kant nu a vizat nicidecum doar o schimbare de perspectivă obținută printr-o simplă permutare de centri (analogă trecerii de la un sistem geocentric la unul heliocentric, bunăoară), ci surprinderea poziției mobile a observatorului care studiază, de exemplu, mișcările astrelor într-o mișcare relativă care include mișcările Pământului. De fapt, așa cum impecabil demonstrează Serrano[27], Copernic, luând în considerare relativitatea mișcării, a dezvoltat o teorie mult mai complexă decât simpla aserțiune a heliocentrismului și a orbitării Pământului (și a celorlalte planete care compun sistemului solar) în jurul Soarelui.

Într-adevăr, nu poate fi negat faptul că heliocentrismul este una dintre principalele descoperiri copernicane, însă ea a survenit doar ca titlu de consecință în cadrul unui studiu care debutează și insistă cu precădere pe relația dintre mișcările astrelor observate și „dislo-

[27] *Ibid.,* pp. 484–486.

cările" unui observator aflat el însuși într-o continuă mișcare (subsumată mișcărilor Pământului, cea de revoluție și, respectiv, cea de rotație). Altfel spus, atât pentru Kant, cât și pentru Copernic, nu e nevoie să ne poziționăm în Soare pentru a observa că acesta se află în centrul sistemului nostru solar și să înțelegem (într-o manieră cât se poate de „rațională") că Pământul gravitează în jurul lui. Din contră, este suficient să fim conștienți de propria noastră *mobilitate* de principiu (deși ea nu ne apare niciodată *ca atare*) pentru a înțelege arhitectonica heliocentrică, prin urmare nu avem nevoie de fantasmarea unei perspective „solare" pentru inferarea heliocentrismului. Ceea ce l-a atras primordial pe Copernic în observațiile sale (și acesta e sensul angajat de Kant în referința la „prima idee a lui Copernic") a fost existența unui *decalaj* implicat de relativitatea mișcărilor, un decalaj introdus atât prin mișcarea de rotație a Pământului în jurul propriei sale axe, cât și prin mișcarea sa de revoluție în jurul Soarelui.

E vorba, deci, de un decalaj care presupune *descentrarea* relativă a spectatorului în atitudinea sa observațională, în urma căreia s-a putut naște ipoteza că el nu ocupă o poziție centrală statică, ci este cât se poate de activ în compunerea mișcării pe care o observă, iar această activitate este în mod esențial rezultatul mișcării sale într-o direcție contrară celei în care îi „apare" că se mișcă stelele în jurul său (ceea ce explică, de exemplu, mișcarea aparentă a Soarelui în jurul Pământului pe timp de zi). Iată ce spune, de fapt, Copernic în legătură cu cele avansate mai sus: „Orice schimbare aparentă de poziție survine fie în urma mișcării lucrului observat, fie în urma mișcării spectatorului, sau cel puțin *e cauzată de mișcarea decalată* a celor doi termeni unul față de celălalt. Fiindcă nici o mișcare nu e perceptibilă între lucruri care se mișcă uniform în aceeași direcție"[28].

[28] Nicolaus Copernic, *On the Revolutions of the Heavenly Spheres,* trad. engl. Charles Glenn Wallis, Encyclopaedia Britannica, Great Books of Western World Vol. XVI (Chicago, 1952), pp. 514–515, *apud* Gonzalo Serrano, *op. cit.,* p. 484.

Ceea ce contează, așadar, în contextul analogiei kantiene este tocmai acest *decalaj* care permite considerarea mișcării supuse observației în două sensuri: pe de o parte, avem de-a face cu o mișcare într-un sens *aparent,* iar pe de altă parte, cu una în sensul ei *real,* astfel încât cele două sensuri coexistă fără posibilitatea de a anula sensul mișcării aparente (și, în această înțelegere, *se salvează aparența*). Altfel spus, descentrarea subiectului (*i.e.* detronarea sa din centrul sistemului de referință) produce un decalaj prin care dezvăluirea unei mișcări reale într-un anumit sens este simultan învăluită de o mișcare aparentă în sens contrar, așa încât ceea ce ni se „dezvăluie" nouă (în mod secundar) este chiar „învăluirea" a ceea ce ar fi trebuit să ni se dezvăluie în mod inițial și care, tocmai de aceea, nu poate să constituie decât fondul inaparent al unei „dezvăluiri" doar… aparente.

Analogia kantiană ar putea fi atunci tradusă: nu Soarele sau celelalte stele se învârt în jurul Pământului, ci Pământul este cel care se rotește în jurul axei sale într-o direcție contrară celei în care Soarele sau celelalte stele fixe par că se învârt în jurul nostru[29]. Importantă din prisma analogiei kantiene este, așadar, atitudinea astronomului față de astrele observate, respectiv atitudinea subiectului cunoscător față de obiectele cunoașterii. Sau, cum excelent sugerează din nou Sorrano: „astronomul, la fel ca subiectul cunoscător, trebuie să fie conștient că ceea ce observă este în parte rezultatul propriilor sale inputuri: astronomul adaugă propria sa mișcare (inclusă în cele două mișcări ale Pământului, cea de rotație și cea de revoluție), la fel cum subiectul cunoscător adaugă contribuția propriilor sale facultăți de cunoaștere"[30].

Sperăm că acum este cât se poate de clar că analogia kantiană vizează, *„contrar mărturiei simțurilor, dar totuși adevărat,* mișcările observate nu în obiectele cerului, ci în spectatorul lor"[31], pentru a nu

[29] *Cf.* Gonzalo Serrano, *op. cit.,* p. 487–488.

[30] *Ibid.,* p. 484.

[31] *CRP,* p. 36 (italicele ne aparțin).

atribui obiectelor cunoașterii ceea ce aparține, de fapt, activității subiectului însuși[32]. Or, în măsura în care această perspectivă reflexivă (*i.e.* de „întoarcere" a subiectului spre sine însuși) oferă explicația care nu numai că face inteligibil sensul real al mișcării, dar salvează și aparența mișcării stelelor în jurul nostru, analogia nu poate viza – ca celălalt termen al său – decât spectatorul prins în mișcarea de rotație a Pământului.

Desigur, analogia poate fi extinsă și asupra spectatorului prins în mișcarea de revoluție a Pământului, dar atunci celălalt termen al analogiei nu mai poate fi aparența mișcării stelelor în jurul nostru, ci (cât se poate de strict) aparența mișcării retrograde a planetelor sistemului solar pe orbitele lor de revoluție (și cu siguranță acest lucru este avut în vedere de interpretarea heliocentrică, o interpretare care nu este, totuși, *stricto sensu* kantiană, chiar dacă, așa cum am spus, analogia kantiană nu o exclude). În orice formă am „aplica" analogia, trebuie să examinăm mai întâi care este mișcarea Pământului ce trebuie luată în considerare astfel încât să putem salva aparențele, pentru a face astfel comprehensibile atât sensul real al mișcării observate, cât și sensul ei aparent.

Dacă ar fi să aplicăm analogia kantiană în cadrul teoriei heliocentrice și să luăm ca termen mișcarea de revoluție a Pământului în jurul Soarelui, accentul nu va cădea atât pe explicarea mișcărilor retrograde ale planetelor pe care subiectul le observă ca urmare a descentrării sale (*i.e.* ca urmare a pierderii poziției sale centrale în sistemul

[32] Așa cum remarcă și Serrano, această expresie kantiană își găsește un analog remarcabil la nivelul textului copernican: „De aceea eu cred că este mai presus de toate necesar să observăm cu grijă care anume este dispoziția Pământului către cer, așa încât – când cercetăm cele mai îndepărtate lucruri – să nu ținem seama de cele care ne sunt cele mai aproape și astfel să comitem eroarea de a atribui corpurilor cerești ceea ce aparține doar Pământului". Nicolaus Copernic, *On the Revolutions of the Heavenly Spheres,* trad. engl. Charles Glenn Wallis. Encyclopaedia Britannica, Great Books of Western World Vol. XVI (Chicago, 1952), pp. 514, *apud* Gonzalo Serrano, *op. cit.,* p. 486.

de observație și orbitării în jurul Soarelui), cât pe determinarea pozițiilor reale ale planetelor prin „retroiectarea" acestor mișcări retrograde observate *a posteriori* ca efecte ale descentrării, în locul *a priori* mobil (*i.e.* pozițiile Pământului pe orbita sa de revoluție) de unde ele sunt observate (ca retrogradate). Altfel spus: nu vom putea înțelege că retrogradările pe care le observăm (de pe Pământ) în orbitarea unei planete sunt, de fapt, rezultatul combinării dintre mișcarea de revoluție proprie observatorului și cea proprie planetei observate decât în măsura în care considerăm propria noastră mișcare ca parte integrantă a mișcării (aparente) a planetei respective. Conform analogiei kantiene, am putea, deci, spune: „nu planeta observată este cea care se mișcă înapoi (sau înainte), ci Pământul care se învârte în jurul Soarelui este cel care produce aparența retrogradării planetei observate pe orbita sa de revoluție"[33].

Pe de altă parte, nu este vorba aici (pentru Kant, cel puțin) de a căuta pur și simplu perspectiva care anulează retrogradările (prin transpunerea observatorului în Soare, bunăoară, deci în ceea ce am denumit „perspectivă solară"), cât de a înțelege că, în urma descentrării constitutive a subiectului observator, raportarea la orice corp celest nu mai poate fi prinsă într-o perspectivă unică, „absolută" (cum ar fi cea „solară"), ci presupune din principiu o „vedere paralactică"[34], *i.e.* o deschidere care ține seama de schimbarea aparentă a poziției obiectului observat datorită deplasării reale a observatorului.

---

[33] Gonzalo Serrano, *Op. cit.,* p. 488.

[34] Un alt termen-cheie necesar unei interpretări pertinente a kantianismului, asupra căruia trebuie insistat. „Paralaxa" este, la bază, un termen folosit în astronomie pentru a defini schimbarea aparentă a poziției unui obiect atunci când el este observat din două perspective diferite. Concepția kantiană asupra „vederii paralactice" a fost analizată de filosoful japonez Kojin Karatani, *Transcritique. On Kant and Marx,* MIT Press, Cambridge, MA., 2003 și pe urmele acestuia, a fost extinsă de Slavoj Zizek la mai multe niveluri (ontologic, științific și politic) în *Parallax View,* MIT Press, Cambridge, MA., 2006.

Astfel, se poate spune că analogia kantiană nu se rezumă doar la cadrul universului copernican (care rămâne, până la urmă, unul finit) și la ipotezele sale heliocentrice[35], ci își extinde valabilitatea spre un sistem în care, departe de a mai avea nevoie de un centru de referință absolut, întâlnim un orizont relațional infinit în care, la fel ca în cosmologia pe care avea să o propună puțin mai târziu Giordano Bruno, „centrul este peste tot și periferia nicăieri". În orice punct mobil din univers am transpune „spectatorul" de sorginte kantiană, mișcarea lui proprie (*i.e.* activitatea lui constituantă) va trebui inclusă în explicarea mișcării oricărui alt punct observat, iar acest lucru nu este posibil decât dacă el va distinge între sensul real al mișcării și sensul ei aparent, două sensuri corelate în așa fel încât mișcarea „aparentă" reprezintă apariția distorsionată a unei mișcări „reale" pe care, din locul nostru de observare, nu o putem *intui* niciodată ca atare, ci doar *deduce.*

## § 3. Lucrul în sine ca *Cealaltă perspectivă*. Posibil și transposibil

Această deducție[36] menționată mai sus are două aspecte: pe de o parte, ea nu înseamnă pur și simplu reducția fenomenului intuit la

[35] Această ireductibilitate a filosofiei transcendentale la universul copernican e sugerată, de altfel, de Kant însuși, pentru care doar descoperirile newtoniene privind legea atracției universale au dezvoltat și au confirmat existența unui sistem de forțe care rămâne din principiu „nemanifest" și pe care, deci, experiența nu-l poate niciodată „legitima" ca atare: „În modul acesta, legile centrale ale mișcării corpurilor cerești au conferit certitudine absolută teoriei lui C o p e r n i c, care nu o admisese inițial decât ca ipoteză, și au dovedit în același timp forța invizibilă ce leagă sistemul universului (a atracției newtoniene), și care ar fi rămas pentru totdeauna nedescoperită, dacă cel dintâi n-ar fi cutezat să caute, contrar mărturiei simțurilor, dar totuși adevărat, mișcările observate nu în obiectele cerului, ci în spectatorul lor" (*CRP,* p. 36).

[36] În interpretarea pe care o oferim în lucrarea de față, termenul kantian de „deducție", fie că vorbim de o deducție "metafizică" sau de una „transcendentală", are acest înțeles relațional dezvoltat în cele ce urmează.

perspectiva „coerentă" a unei mișcări care se desfășoară independent de cel care o observă în mod „deformat". Altfel spus, ea nu urmărește reducția unei perspective „duale" (*i.e.* „relative") la una „absolută" (reprezentată, chipurile, de perspectiva „coerentă"), dimpotrivă, presupune asumarea prealabilă a decalajului de principiu al observatorului în atitudinea sa observațională. Perspectiva care stabilește sensul real al mișcării nu este, așadar, decât una *relațională,* însă constituită ca atare nu doar în raport cu perspectiva aparentă asupra mișcării, ci și raportat la… imposibilitatea unei perspective „absolute", independente de punctul de observație.

Oricât ar părea de paradoxal, imposibilitatea pentru subiectul observator a acestei perspective absolute e condiția de… posibilitate a inferării sensului real al mișcării observate: pentru ca decalajul în urma căruia se restabilește *coerența relativă* să fie posibil, perspectiva absolută asupra mișcării trebuie să fie în mod originar *refulată* observatorului[37]. În aceste sens, deducerea mișcării „reale" a astrelor observate trebuie înțeleasă ca funcționând doar într-un sistem de determinare *local,* unde perspectiva care „corectează" sensul aparent al mișcării este întotdeauna doar *parțială (i.e.* relativă), și nu *absolută.* E vorba deci pentru subiect de constituirea unei realități care, deși consistentă într-un sistem local (sistemul nostru solar, de exemplu), e doar *parțială* din perspectiva mișcării într-un univers infinit (a cărui posibilitate – în lipsa unui centru de referință absolut – nouă, oamenilor, ne scapă).

De aici, cel de-al doilea aspect al deducției mișcării denumite de noi „reale": prin același gest în urma căruia ea însăși se constituie,

[37] Tocmai această refulare a perspectivei absolute (ca imposibilă în termeni de „pozitivitate") a produs (prin întoarcerea derivată a refulatului, ca să spunem astfel) criza geocentrismului în astronomie și, astfel, posibilitatea trecerii de la perspectiva geocentrică la cea heliocentrică. Departe de a descuraja știința în cercetările ei, imposibilitatea la care ne referim are, ca imposibilitate de totalizare a perspectivelor într-o perspectivă absolută, un rol determinat în ceea ce privește formularea ipotezelor științifice și, mai ales, în modificarea lor, asigurând astfel posibilitatea noului în experiența umană.

deducția ei dezactivează orice pretenție de „centralitate" a subiectului observator (cunoscător). Pentru subiectul kantian – un subiect, după cum am văzut, în mod fundamental descentrat („decalat") –, perspectiva „solară" (*i.e.* heliocentrică) este pe tot atât de amăgitoare precum perspectiva „terestră" (*i.e.* geocentrică) în termeni de „centralitate"[38]. Tocmai de aceea am subliniat faptul că, în ochii lui Kant, revoluția copernicană nu vizează o simplă substituire de puncte de vedere (considerate ca centre de referință), ci un soi de „vertij"[39] care cuprinde subiectul observator (*i.e.* „cunoscător") prins în mișcarea sa de „întoarcere spre sine", vertij care provoacă subiectul, forțându-l să găsească „de unul singur" o poziție mai mult sau mai puțin sustenabilă de echilibru.

Subiectul kantian este, așadar, un subiect forțat să „reculeze" în sine însuși, mai mult, e efectul acestei reflexivități care se constituie atunci când ființa umană nu mai găsește nici un reper fix care să o centreze, ci este prinsă într-o mișcare turbionară ce va reprezenta de aici înainte „constanta" poziției sale. Orice pretenție de centralitate

---

[38] În același fel vor înțelege atât Freud, cât și Lacan, ideea de „revoluție copernicană". *Cf.* Jacques Lacan, *Ecrits,* Seuil, Paris, 1966, în *Subversion du sujet et dialectique du desir dans l'inconscient freudien,* pp. 796–797, *La chose freudienne ou sens du retour à Freud en psychanalyse,* p. 401 și, mai ales, în *L'instance de la lettre dans l'inconscient, ou la raison depuis Freud,* pp. 516–517, unde Lacan utilizează ideea „descentrării" ca diviziune a subiectului între un subiect al enunțării (*i.e.* subiectul „semnificant" al inconștientului) și unul al enunțului (subiectul „semnificat" al conștiinței): „Într-adevăr, Freud și-a comparat propria descoperire cu așa-numita „revoluție copernicană", accentuând faptul că el repune în discuție locul pe care omul și-l atribuie în centrul universului. Este locul pe care eu îl ocup în calitate de subiect al enunțării concentric sau excentric în relație cu cel pe care îl ocup în calitate de subiect al enunțului? Aceasta este întrebarea".

[39] Acesta este, de fapt, vertijul, „zăpăcirea" care afectează subiectul atunci când îi sunt revocate pretențiile sale identitare imaginare, mai mult sau mai puțin „conștiente" (în care el credea până în momentul destiturii lor) și, deopotrivă, în sensul acestei „revoluții" va înțelege Lacan destituirea subiectivă implicată în subversiunea subiectului și dialectica dorințe sale. *Cf.* Jacques Lacan, *Ecrits,* Seuil, Paris, 1966, în *Subversion du sujet et dialectique du desir dans l'inconscient freudien.*

(generatoare a unei perspective „absolute" – precum ar fi cea „solară" într-un sistem heliocentric – din care să vedem lucrurile „nu așa cum apar, ci așa cum sunt") nu ar face, în fond, decât să oculteze faptul că această poziție prezumtiv centrală este ea însăși doar o *altă* perspectivă prinsă într-o mișcare mai amplă în cadrul căreia ea nu reprezintă, deci, decât un simplu moment relativ al unei apariții (fie ea de un alt ordin). Perspectiva absolută rămâne astfel mereu nedeterminată (în dimensiunea ei „pozitivă") și în acest sens precis ea este în mod autentic *Cealaltă* perspectivă, ca „posibilitate" care, nouă oamenilor, nu ne este niciodată „la îndemână", ci ne scapă[40] mereu: e vorba, deci, de o posibilitate *sui generis* care își revelează sensul într-un orizont de transcendență (avem în vedere aici inclusiv definiția kantiană a transcendenței ca „depășire a granițelor oricărei experiențe posibile") și care, de aceea, considerăm că ar merita numele de „transposibilitate"[41]. În interpretarea pe care o propunem în textul de față, *Cealaltă perspectivă* este una dintre dimensiunile a ceea ce în kantianism poartă numele de „lucru în sine".

---

[40] Uzând de omonimia verbului „a scăpa" în limba română, am putea spune printr-un calambur că, în ceea ce privește raportul nostru cu acest tip de transposibilitate, „ne scapă ceea ce ne scapă", altfel spus: suntem absolviți (*i.e.* „salvați") ca subiecți prin ceea ce nu putem niciodată „prinde" (în mod conștient), ci ne „surprinde" (în mod inconștient).

[41] Termen introdus de fenomenologul francez Henry Maldiney pentru a desemna, în corelație cu *transpasibilitatea,* o posibilitate care ne excede, dar care fundează orice posibilitate pentru noi de a exista (ca ec-sistenți), fiind în spatele oricărui proiect și sursa oricărui eveniment (*Ereignis*) de deschidere spre *originar,* spre nou și imprevizibil, spre altceva decât noi înșine, sursa întâlnirii (mereu neașteptate) cu alteritatea. Refuzul acestei transposibilități duce, după Maldiney, la psihoză. *Cf.* Henry Maldiney, *Penser l'homme et la folie,* Jérôme Millon, Grenoble, 1997. Redăm mai jos două descrieri ale transposibilului și transpasibilității date de Maldiney: „Transposibilitatea și transpasibilitatea definesc două moduri de a exista în trascendență, ele căror eșec conduce la nebunie" (*op. cit.,* p. 361). „Orizontul proiectului deschide spre o lume în vederea căreia deschizătorul proiectului există orientat spre sine însuși, unde totul are rațiunea sa de a fi, inclusiv evenimentul, care își are acolo de dinainte locul. În deschidere, din contră, eve-

Efortul nostru în textul de față este acela de a arăta că subiectul uman nu poate face economia ei, ea fiind însăși instanța prin a cărei refulare el se constituie în perspectiva sa *relațională,* ca structură dinamică de *raportare* la ceea ce Kant înțelege sub numele de „realitate obiectivă" (*i.e.* realitatea fenomenală). Subiectivitatea kantiană este, așadar, originea și, totodată, rezultatul travaliului facultăților sale de reprezentare constructivă relațională a realității, iar „lucrul în sine" (înțeles în dimensiunea sa negativă, de limitare a puterii noastre de reprezentare) este numele pentru „relația" pe care subiectul o întreține cu el însuși acolo unde puterea sa de reprezentarea e suspendată, acolo unde subiectul nu își mai poate reprezenta nimic (determinat) și unde statutul său relațional, condiționat și finit este pus în cel mai înalt grad în discuție. Pe de altă parte, problematica lucrului în sine este corelativă atât problemei universalității oricărei cunoașteri, cât și a celei de a include în orice perspectivă (nu doar „teoretică") o dimensiune a alterității în sensul ei tare, acela de alteritate radicală în raport cu registrul de constituire și funcționare a subiectivității umane, un registru care nu poate face însă, așa cum am spus, economie de ceea ce îl depășește, deci de chestiunea transcendentului și a transcendenței. De altfel, întreaga problematică a transcendentalului kantian nu poate fi înțeleasă, credem noi, decât prin raportare la acest orizont de transcendență[42] strâns legat de tema Necondiționatului, *i.e.* absolutul kantian conceput ca „lucru în sine".

---

nimentul nu e ceva de ordinul posibilului. Față de orice sistem *a priori* de posibilități, el este… imposibilul însuși. Realul este întotdeauna ceva la care noi nu ne așteptăm și care nu are un loc anume unde poate fi așteptat. Evenimentul este un transposibil care se deschide sieși prin propria sa transpasibilitate. Orizontul deschiderii spre eveniment este partea întoarsă spre noi a ceea ce este în afara oricărei așteptări. Și nu am putea să-l exprimăm mai bine decât prin acest fragment din Heraclit: «dacă cineva nu speră, nu va găsi nesperatul, care este de necăutat și inaccesibil»". (Henry Maldiney, *op. cit.,* p. 143. Sublinierile ne aparțin).

[42] Despre legătura genetică dintre transcendent și transcendental vorbește și Martin Heidegger în *Kant et le problème de la métaphysique,* trad. fr. Alphonse de Waelhens și Walter Biemel, Gallimard, Paris, 1981, § 25.

## § 4. Caracterul istorial al turnurii critice și sensul idealității filosofiei

În cadrul „științei" pe care Kant o are în vedere sub numele generic de „metafizică", conceptul de „lucru în sine" poate fi privit, așadar, ca un element care ridică o problemă ineluctabilă pretinsei universalități a oricărei cunoașteri și, deopotrivă, ca o dimensiune care, datorită imposibilității reducerii sale la o singură perspectivă (absolută), generează multiplicitatea, dificultatea și, implicit, dezacordul încercărilor de a aborda obiectul metafizicii ca atare, *i.e.* „suprasensibilul".

Or, după cum am arătat până acum, travaliul lui Kant în a decanta aceste căi de acces constă în elaborarea unei metodologii transcendentale care presupune, ca punct de plecare, o „întoarcere din drum", o încercare de a gândi *altfel* echivalentă unei veritabile *reorientări în gândire.* Privită în această manieră, „revoluția copernicană" invocată de Kant are un caracter eminamente *istorial*[43] – geneza ei fiind un adevărat *eveniment* (în sens kairotic) în câmpul gândirii (și, dată fiind noutatea terminologiei kantiene, am putea adăuga: *și al limbajului*), iar știința astfel reorientată devine, în ochii filosofului nostru, un proces cu o sarcină infinită. Există, așadar, o istorialitate[44] a rațiunii teoretice (la fel cum există o istorialitate a matematicii sau a fizicii[45]), generată de o anumită „revoluție în gândire" și dezvoltată asemenea unui „germene"[46], ceea ce îl și face pe Kant să vorbească

[43] Întrebuințăm acest termen într-o comprehensiune heideggeriană, în care conceptul de „istorial" e opus celui de „istoric": „istoric" face trimitere către ceva cuprins în mod contingent în istorie, în timp ce istorial este ceea ce fundează deschiderea spre un eveniment de „turnură" prin care (doar) putem avea, la propriu, o „istorie". *Cf.* Martin Heidegger, *Ființă și timp,* cap. V: „Temporalitate și istoricitate", trad. Gabriel Liiceanu, Cătălin Cioabă, Humanitas, București, 2003, pp. 382–415.

[44] *Cf.* Rousset, Bernard, *La doctrine kantienne de l'objectivité,* Vrin, Paris, 1967, p. 355.

[45] *CRP,* pp. 30–32.

[46] *CRP,* pp. 540, p. 589.

despre un anume „progres" al științei și chiar să-și încheie prima *Critică* printr-un capitol intitulat „Istoria rațiunii pure", o istorie care rămâne, totuși, după spuse autorului, „o lacună în sistem care trebuie umplută mai târziu"[47]. Criticismul nu reprezintă, așadar, efortul singular al unui subiect intemporal, constructor absolut al reprezentărilor sale într-o geneză apriori anistorică[48] (după modelul unei epistemologii „pozitiviste", bunăoară), ci avansează ideea unui proiect colectiv în care „dacă cititorul a avut bunăvoința și răbdarea s-o parcurgă în societatea mea, el poate judeca acum dacă nu cumva, în caz că i-ar plăcea să-și aducă contribuția, pentru a face din această cărare o cale regală, s-ar putea atinge încă înainte de sfârșitul acestui secol ceea ce multe secole n-au putut realiza, anume de a aduce rațiunea omenească la satisfacție deplină în ceea ce a preocupat totdeauna, însă fără succes până acum, setea ei de cunoaștere"[49].

Orice altă interpelare a criticismului decât cea a unui proiect deschis realizării lui ideale (în sensul „istorialității" de care am vorbit) devine, astfel, de prisos. „Idealitatea" cunoașterii invocate de Kant nu este alta decât aceea a tuturor rezultatelor la care noi putem parveni în progresia noastră asimptotică spre idealul unei „determinări totale" (*omnimoda determinatio*) a existentului, o progresie care își are, totuși, propria ei „trecere la limită" – și deci o limită de principiu –, conformă unui „interes" suprem al rațiunii (*i.e.* interesul ei practic), așa cum o relevă exemplar *Dialectica transcendentală.* În acest sens precis filosofia este, după Kant, o *idee* despre „forma unui tot" care nu poate fi dată niciodată *in concreto*[50] – deci nici învățată ca „set de

---

[47] *CRP,* p. 599.

[48] *Cf.* Rousset, Bernard, *op. cit.,* p. 355.

[49] *CRP,* p. 601.

[50] „Filosofia este o simplă idee despre o știință posibilă, care nu este dată nicăieri *in concreto,* o idee de care căutăm, însă, să ne apropiem pe căi diferite, până când vom găsi calea unică ce duce la ea, deturnată din cauza sensibilității, și până când vom reuși, atât cât este îngăduit oamenilor, să refacem copia – ratată până acum – asemănătoare prototipului. Până atunci, însă, nu vom putea învăța nici o filozofie. Căci unde este ea, cine o posedă și prin ce anume ar putea fi ea recunoscută?

cunoștințe”[51] – și care, din punct de vedere metodologic, presupune schițarea unei arhitectonici a rațiunii menite să ofere cadrul general (din principiu limitat) al cercetărilor cu tentă metafizică și să orienteze perspectiva oricăror cercetări viitoare în vizorul acestei teme concepute ca un ideal subsumat unui „interes universal”, care este, în ochii lui Kant, cel al constituirii omului ca subiect etic:

> „Nimeni nu încearcă să întemeieze o știință fără a avea drept fundament o idee. Numai că, în elaborarea ei, schema și chiar definiția pe care o dăm de la început acestei științe corespund foarte rar ideii sale; căci aceasta se găsește în rațiune ca un fel de germene, în care toate părțile sunt ascunse, fiind încă foarte învăluite și abia sesizabile pentru observația microscopică. De aceea, de vreme ce științele sunt concepute din punctul de vedere al unui interes universal, trebuie să le definim și să le determinăm nu prin descrierea pe care le-o dă autorul lor, ci după ideea pe care o găsim întemeiată în rațiunea însăși,

Nu vom putea învăța decât să filosofăm, adică a exercita talentul rațiunii în aplicarea principiilor ei generale la anumite tentative deja existente, dar întotdeauna cu rezerva dreptului pe care-l are rațiunea de a examina aceste principii până la izvoarele lor și de a le confirma sau a le respinge”. (*CRP*, p. 591)

[51] În acest sens genealogic este *istorialitatea* rațiunii teoretice marcată de o „revoluție copernicană”, acesta fiind deopotrivă motivul pentru care în lucrarea de față nu dorim să facem față o simplă descriere „istorică” a problematicii lucrului în sine kantian (și a ocurențelor sale stricte în contextul criticismului), ci încercăm să efectuăm o genealogie a acestui concept, după felul în care ea ar putea răspunde și facilita înțelegerea planului general al proiectului critic și, în particular, al arhitectonicii rațiunii pure teoretice (așa cum o schițează Kant). Astfel, prin ideea de „genealogie” nu vom înțelege o abordare „etapizată” (*i.e.* „cronologică”) a kantianismului, ci o explicație de natură „fenomenologică”, în scopul unei cât mai bune situări a conceptului de lucru în sine în cadrul arhitectonic general al criticismului. Tocmai de aceea nu pretindem un studiu exhaustiv al filosofiei kantiene, ci doar surprinderea manierei kantiene de tematizare a aporiilor unei filosofii centrate fie pe subiectul cunoscător, fie pe obiectul cunoașterii, o tematizare care prezintă, în opinia noastră, o afinitate remarcabilă cu paradigma psihanalitică de investigare a modului de constituire a subiectului și a raportului său cu ceea ce e denumit în mod generic „realitate”.

> plecând de la unitatea naturală a părților pe care el le-a adunat împreună. S-ar putea, însă, descoperi atunci că autorul și, adesea, chiar ultimii săi succesori se înșală în privința ideii, pe care n-au reușit ei înșiși să și-o lămurească, și că, în consecință, nu pot determina conținutul propriu, articularea (unitatea sistematică) și limitele științei"[52].

## § 5. „Revoluția copernicană" ca pasaj dinspre registrul teoretic spre cel practic

În contextul revoluției copernicane în filosofie, *Critica* suprimă (dialectic) pretențiile de completitudine ale oricărei epistemologii sistematice și afirmă niște delimitări arhitectonice de principiu, corelative interesului practic al rațiunii (determinat ca „scop final" al ființei umane):

> „Din acest punct de vedere, filozofia reprezintă știința raportului unei cunoașteri în genere cu scopurile esențiale ale rațiunii omenești (*teleologia rationis humanae*), iar filosoful nu este un artist al rațiunii, ci însuși legislatorul rațiunii omenești. În acest sens, însă, ar fi o mare fanfaronadă dacă cineva s-ar numi pe sine însuși filosof și ar pretinde că a ajuns la măsura prototipului, care nu există decât în Idee. […] Scopurile esențiale nu sunt încă, din această cauză, scopurile cele mai înalte, numai unul singur dintre ele putând fi un astfel de scop (în unitatea sistematică perfectă a rațiunii). De aceea, ele sunt sau scopul final, sau scopuri subalterne, care aparțin necesar, ca mijloace, scopului final. Cel dintâi nu este altul decât întreaga menire a omului și filosofia asupra acestei meniri se numește morală"[53].

Apelat în faza sa inițială cu titlu de „experiment" de ordin epistemologic (*i.e.* „al unei cunoașteri în genere"), interesul kantian privind „revoluția copernicană" vizează, de fapt, împlinirea dorinței metafizicii de a trece dincolo de limitele experienței posibile. Abia

[52] *CRP*, p. 589.
[53] *CRP*, p. 622.

acum se vădește rolul metodologic a ceea ce Kant înțelege prin conceptul de „lucru în sine": problematica lucrului în sine survine în contextul raportării subiectului uman la ne(re)cunoscutul (*i.e.* „Realul", în termeni lacanieni) refulat rațiunii teoretice. Or, pentru Kant (la fel ca și pentru Lacan), raportarea omului la acest „Real" imposibil de (re)cunoscut *ca atare* nu poate fi decât una etică. Adevăratul sens al „revoluției copernicane" operate de Kant și interesul său primordial este acela de a face trecerea dinspre teoretic spre etic (*i.e.* „practic"), dinspre *pornirea* noastră naturală de a ne *reprezenta* (narcisic sau chiar idolatru) acest *excedent,* înspre dorința *simbolică* (*i.e.* „pură" întrucât nu e cauzată de „ceva" empiric și, deci, reprezentabil) de a-l *sublima, i.e.* de a-l transpune pe planul superior al unei spontaneități autentice corelative acțiunilor sociale responsabile și creativității intelectuale și culturale lucide.

Locul arhitectonic al conceptului de „lucru în sine" în cadrul proiectului critic se diferențiază, așadar, în relația care cuplează restricția activității teoretice la sfera fenomenală de accesibilitatea rațiunii practice la ceea ce nu poate deveni niciodată fenomen cognoscibil. Prin urmare, *Critica rațiunii pure,* în calitate de „tratat" despre posibilitatea unei cunoașteri derivate din principii *a priori,* este cu adevărat „copernicană" doar în măsura ea deschide accesul spre registrul practic:

> „Această încercare reușește după dorință și promite metafizicii în prima ei parte – în care se ocupă anume cu concepte *a priori,* ale căror obiecte corespunzătoare pot fi date, conform acestor concepte, în experiență – drumul sigur al unei științe. Căci după această schimbare a modului de gândire se poate foarte bine explica posibilitatea unei cunoașteri *a priori,* și, ceea ce e mai mult, legile care stau *apriori* la baza naturii, considerată ca ansamblu al obiectelor experienței, pot fi dotate cu dovezile lor suficiente – două lucruri care, potrivit metodei de pană acum, erau imposibile. Dar din această deducție a facultății noastre de a cunoaște *a priori* rezultă, in prima parte a metafizicii, un rezultat straniu si în aparență foarte dăunător întregului scop ce se

> urmărește în partea a doua, anume că nu putem depăși cu ea niciodată limitele experienței posibile, ceea ce este totuși tocmai preocuparea cea mai esențială a acestei științe. Dar tocmai aici stă experimentul unei contraprobe a adevărului rezultatului acelei prime aprecieri a cunoașterii noastre raționale *a priori,* anume că ea se raportează numai la fenomene, lăsând dimpotrivă la o parte lucrul în sine, care, deși pentru sine real, rămâne necunoscut de noi. Căci ceea ce ne determină în mod necesar să depășim limitele experienței și ale tuturor fenomenelor este *Necondiționatul* pe care rațiunea îl reclamă în lucrurile în sine, în mod necesar și cu tot dreptul, pentru orice condiționat, pentru ca seria condițiilor să fie astfel încheiată. […] Ne mai rămâne să încercăm, după ce rațiunii speculative i s-a refuzat orice progres în acest domeniu al suprasensibilului, dacă în cunoașterea ei practică nu se găsesc date pentru a determina acel concept rațional transcendent al Necondiționatului și pentru a trece astfel, potrivit dorinței metafizicii, dincolo de limitele oricărei experiențe posibile cu cunoașterea noastră *a priori,* posibilă însă numai din punct de vedere practic. Și, urmând această metodă, rațiunea speculativă ne-a procurat cel puțin loc pentru o astfel de extindere, deși a trebuit să-l lase gol"[54].

Afirmarea suprasensibilului în sfera criticismului nu este, așadar (și după cum se întâmplă de cele mai multe ori), produsul unei iluzii transcendentale, ci el primește, pe lângă posibilitatea unei reinserțiuni la nivelul filosofiei transcendentale ca discurs – să-i spunem „apofatic" – despre transcendență, o efectivitate proprie în sfera practicului, acolo unde necondiționatul ni se impune într-o confruntare cu elementul nostru „natural" („sensibil"), fapt care produce în noi sentimentul unei „stranietăți neliniștitoare" (în germană: *das Unheimliche*), „tradusă" (în mod estetic) prin sentimentul sublimului (ca un prim moment al acestuia), originea sentimentului moral pe care Kant îl numește „respect". De altfel, în hiatul „insurmontabil" dintre

[54] *CRP,* p. 34–35 (sublinierile ne aparțin).

condiționat (fenomenal) și necondiționat (noumenal) se va diferenția subiectul transcendental în calitate de subiect liber[55].

Divizat între registrul fenomenal și cel noumenal, subiectul transcendental nu aparține – și nu poate aparține – exclusiv niciunuia dintre ele (el nu este nici „pur" fenomenal, nici „pur" noumenal). Din contră, absorbția în lumea noumenală ne-ar priva – așa cum sugerează Kant într-un subcapitol al celei de-a doua *Critici* intitulat „Despre raportul înțelept proporționat al facultăților de cunoaștere ale omului față de menirea lui practică"[56] – de spontaneitatea care formează nucleul libertății noastre practice. Altfel spus, libertatea noastră este efectivă doar atât timp cât ne menținem în intervalul „abisal" dintre fenomenal și noumenal: suntem liberi, deci, doar în măsura în care domeniul noumenalului ne este inaccesibil din punct de vedere teoretic. Într-adevăr, dacă dimensiunea noumenală (a lucrurilor și, deopotrivă, a noastră înșine) ar putea fi cunoscută ca atare, această „știință" ar predetermina întotdeauna alegerile noastre, iar credința morală (și libertatea corelativă ei) ar trebui să lase loc certitudinii privind întregului lanț de consecințe ale oricărei acțiuni posibile, fapt care ar face etica imposibilă:

> „Dar în locul luptei pe care o are de dus acum simțământul moral cu înclinațiile, în care după câteva înfrângeri se poate dobândi totuși treptat forța morală a sufletului, ne-ar sta neîncetat *înaintea ochilor Dumnezeu și veșnicia în înfricoșătoarea lor maiestate* (căci ceea ce putem dovedi complet, valorează, ca certitudine, pentru noi tot atît ca și cele de care ne asigurăm prin propriii noștri ochi). Violarea legilor ar fi desigur evitată, ceea ce este poruncit ar fi împlinit; dar cum simțământul, din care trebuie să se întâmple acțiunile, nu poate fi insuflat în noi prin nici un fel de poruncă, cum imboldul activității este aici totdeauna la îndemână și extern, cum deci rațiunea nu are nevoie să facă mai întâi sforțări spre a aduna forțe ca să reziste înclinațiilor prin

[55] Slavoj Zizek, *The Parallax View*, p. 25.

[56] Immanuel Kant, *Critica rațiunii practice*, trad. Nicolae Bagdasar, IRI, București, 1995, pp. 172–174. (abreviat *CRPr*).

> reprezentarea vie a demnității legii, cele mai multe dintre acțiunile conforme legii s-ar face din frică, puține numai din speranță și nici una din datorie, iar o valoare morală a acțiunilor, singura de care depinde valoarea persoanei și chiar aceea a lumii în ochii înțelepciunii supreme, nu ar mai exista. Purtarea oamenilor, atâta timp cât natura lor ar rămâne așa cum e, ar fi deci transformată într-un simplu mecanism în care, ca și într-o piesă de marionete, totul ar gesticula bine, dar unde în figuri nu s-ar întâlni totuși viață. Cum cu noi lucrurile stau cu totul altfel, cum, cu toată încordarea rațiunii noastre, nu avem decât o perspectivă foarte obscură și echivocă în viitor, cum cârmuitorul lumii ne lasă numai să-i bănuim existența și maiestatea, dar nu ne lasă să le observăm sau să le dovedim clar, cum, dimpotrivă, legea morală din noi, fără a ne făgădui ceva sigur și fără a ne amenința, reclamă de la noi respect dezinteresat, permițând-ne, de altfel, abia când acest respect a ajuns activ și dominant, o perspectivă în imperiul suprasensibilului, dar și atunci numai cu slabe întrezăriri: așa poate avea loc simțământul autentic moral, închinat nemijlocit legii și așa creatura rațională poate deveni demnă să participe la Binele suveran, care corespunde valorii morale a persoanei sale și nu numai acțiunilor ei. Deci și aici ar putea să fie la fel cu ceea ce ne învață de altfel suficient studiul naturii și al omului: că înțelepciunea inexplorabilă prin care există nu e mai puțin demnă de venerație pentru ceea ce ne-a refuzat decât pentru ceea ce ne-a acordat"[57].

În acest pasaj crucial sunt cuprinse, de fapt, premisele și scopurile esențiale ale eticii concepute de Kant. Filosofia morală kantiană nu se supune, așadar, imperativelor unei *Legi noumenale*[58] exterioare su-

[57] *CRPr*, pp. 173–174.

[58] Întrebuințăm termenul de „Lege noumenală" în primul rând a reliefa caracterul său paradoxal și excepțional de „suprasensibil imanent" (de „transcendență în imanență" în termeni fenomenologici), fără de care Legea nu ar mai fi instituantă (și, în acest sens, transcendentală), ci ar păstra doar un caracter normativ sub dispoziții transgresabile. Legea morală kantiană este, pe de altă parte, „transcendentală" întrucât reprezintă condiția de posibilitate a raportării morale la acțiu-

biectului care o respectă, ci presupune interiorizarea acestui „ne-natural" extramundan în sânul subiectivității transcendentale ca „fapt unic al rațiunii practice"[59], imanentizare care „divizează" (*i.e.* „barează") subiectul, instituind o „datorie simbolică" în orizontul căreia „natura" noastră sensibilă se simte în mod intrinsec solicitată să-și refuleze înclinațiile și „pornirile" empirice, anticipând destinația noastră suprasensibilă.

---

nile noastre, făcând cunoscută subiectului libertatea sa de conștiință în a-și determina propriile acțiuni. Ea este deopotrivă *pură,* pentru că nu provine din experiență și nu conține decât un principiu formal, valabilitatea ei universală rămânând neatinsă indiferent dacă ea e respectată sau nu. Așa cum spune Kant, legea morală ordonă „ceea ce *trebuie (soll) să se întâmple,* chiar dacă nu se întâmplă niciodată" (*Întemeierea Metafizicii Moravurilor,* p. 236). La fel ca în teoria psihanalitică freudiană sau lacaniană, există o Lege transcendentală care instituie subiectul (pentru psihanaliză, este vorba de Legea castrării simbolice), subiectul uman veritabil – în sens kantian, dar și psihanalitic, acela de *subiect divizat*) – fiind efectul însuși al acestei „bariări" venite din partea Legii.

Legea morală la care face referire Kant nu este, deci, transgresabilă (decât în mod imaginar), păstrându-și validitatea formală chiar și atunci când ea nu este ascultată. Se poate, totuși, ca ea să fie refuzată sau „forclusă" (nu fără urmări, avertizează psihanaliza), iar o asemenea „alegere" îl face pe Kant să vorbească în *Religia în limitele simplei rațiuni* despre posibilitatea unui „rău radical", pe care încearcă să o elimine asignând Legii un caracter imperativ care poruncește în mod absolut (*i.e.* categoric). Dacă efectivitatea Legii morale ar ține, însă, doar de imperativul categoric prin care ea se manifestă, atunci se naște, într-adevăr, o problemă insolubilă, rezultată din însăși „formalismul" său „apatic". Însă, odată ce devine *fapt al rațiunii practice,* vom vedea că există o „fenomenologie" a Legii morale care nu mai ține atât de formulele imperativului categoric, cât de sentimentul moral (anume cel al respectului pur, dezinteresat) prin care ea se face ascultată „cu inima voioasă".

În al doilea rând (dar nu mai puțin important), prin expresia „Lege noumenală" e relevată mai bine în discursul nostru forma de lege a negativității noumenului, aspect care trebuie subliniat cu precădere în spațiul *Criticii rațiunii pure* pentru a explica necesitatea arhitectonică și rolul ineluctabil al noumenului în constituirea *sferei* teoretice ca atare, anume în interiorul unor *limite* indepasabile.

[59] *CRP*r, p. 63.

Forța legii morale nu provine, deci, dintr-o amenințare externă (imaginară sau reală) – ea nu are nevoie de un soi de „poliție" care să o facă temută și, doar astfel, respectată –, ci stă în încredințarea pe care Legea însăși, ca formă transcendentală pentru autodeterminarea voinței, o inspiră subiectului prin chiar efectivitatea ei (ca sentiment moral). Nefăgăduind ceva anume, credința în caracterul transcendental al Legii diferă radical de orice tip de certitudine determinată, rămânând, cu toate acestea, nu mai puțin efectivă. Efectivitatea proprie Legii noumenale se face resimțită nu atât prin imperativele sale categorice, cât prin ceea ce Kant numește „sentiment moral", care nu este altul decât cel al *respectului* (conceput în cele două mișcări ale sale, una de coborâre, *i.e.* de „smerire", pentru a spune astfel, alta de înălțare, *i.e.* de „sublimare").

Filosofia critică ține, așadar, de resortul unui subiect divizat de înscrierea Legii noumenale în sânul subiectivității sale transcendentale. Conștiința de sine morală știe că, încercând să împlinească datoria de a acționa conform Legii, e proiectată în orizontul de efectuare a propriei sale libertăți, în vederea realizării sale ca scop în sine și a ridicării naturii sale la demnitatea suprasensibilului solicitat de Legea însăși. Însă nu ar ști acest lucru dacă, în prealabil, ea nu ar fi cunoscut existența și, totodată, puterea (*Gewalt*) acestei Legi prin intermediul sentimentului de *sublim*[60], putere care nu distruge subiectul (ca structură), ci îl ocrotește, mai mult, îl „face posibil" (în calitate de conștiință de *sine*), dezvăluindu-i originea structurii sale transcendentale chemată, ca structură finită, să se deschidă infinității în orizontul căreia ea a fost instituită.

Dan Radu

---

[60] De unde importanța *Analiticii sublimului* din *Critica facultății de judecare* pentru efectuarea pasajului de la teoretic la practic. Pentru aprofundarea acestei tematici cruciale în înțelegerea proiectului critic kantian, a se consulta Ciomoș, Virgil, *Conștiință și schimbare în* Critica rațiunii pure, Humanitas, București, 2006.

## Bibliografie

Baas, Bernard, *De la chose a l'objet. Jacques Lacan et la traversée de la phénoménologie,* Éditions Peeters, Louvain, 1998.

Blumenberg, Hans, *The Genesis of the Copernican World,* trad. engl. Robert Wallace, MIT Press, Cambridge, MA.,1987

Ciomoș, Virgil, *Conștiință și schimbare în Critica rațiunii pure,* Humanitas, București, 2006.

Copernic, Nicolaus, *On the Revolutions of the Heavenly Spheres,* trad. engl. Charles Glenn Wallis, Great Books of Western World Vol. XVI, Encyclopaedia Britannica, Chicago, 1952.

Foucault, Michel, *Ce este un autor?,* trad. Ciprian Mihali, Bogdan Ghiu, Idea, Cluj-Napoca, 2004.

Heidegger, Martin, *Kant et le problème de la métaphysique,* trad. fr. Alphonse de Waelhens, Walter Biemel, Gallimard, Paris, 1981.

Heidegger, Martin, *Ființă și timp,* trad. Gabriel Liiceanu, Cătălin Cioabă, Humanitas, București, 2003

Karatani, Kojin, *Transcritique. On Kant and Marx,* MIT Press, Cambridge, MA., 2003

Kant, Immanuel, *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfățișa drept știință,* trad. Mircea Flonta și Thomas Kleininger, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1987.

Kant, Immanuel, *Critica rațiunii pure,* trad. Nicolae Bagdasar și Elena Moisiuc, IRI, București, 1998. (abreviat CRP)

Kant, Immanuel, Critica rațiunii practice, trad. Nicolae Bagdasar, IRI, București, 1995. (abreviat CRPr)

Koyré, Alexandre, *From the Closed World to the Infinite Universe,* JH Press, Baltimore, 1957.

Lacan, Jacques, *Ecrits,* Seuil, Paris, 1966.

Maldiney, Henry, *Penser l'homme et la folie,* Jérôme Millon, Grenoble, 1997.

Rousset, Bernard, *La doctrine kantienne de l'objectivité*, Vrin, Paris, 1967.

Russell, Bertrand, *Human Knowledge,* Simon and Schuster, New York, 1948.

Gonzalo Serrano, „Apparientias salvare: Misunderstandings in Kant's Copernican analogy (KrV, B XVI)", în *British Journal for the History of Philosophy*, Ed. Taylor & Francis, Abingdon, 1999, vol. 7, nr. 3, pp. 475–490.

Slavoj Zizek, *Parallax View,* MIT Press, Cambridge, MA., 2006.

## – XI –

**Sebastian Pavalache**

Sebastian Pavalache (n. 1993) a absolvit studiile de licență în filosofie (2016), masteratul de „filosofie, cultură și comunicare" (2018), iar în prezentă este doctorand în filosofie în cadrul Universității Babeș-Bolyai din Cluj-Napoca. De-a lungul studiilor doctorale a beneficiat de două burse de studiu la Universitatea Eberhard-Karls din Tübingen (Erasmus 2019–2020; KAAD 2022–2023). A publicat diverse articole pe temele sale de interes și cercetare, care se concentrează pe teme de metafizică, filosofie clasică germană și pe problema idelismului.

# Topica imaginației în *Deducția Transcendentală a Conceptelor Pure ale Intelectului*

Problema topicii este introdusă de către Kant în ultima secțiune a Analiticii, mai precis în Nota la Amfibolia Conceptelor Reflexiei: „Să mi se permită a numi loc transcendental locul pe care-l atribuim unui concept fie în sensibilitate, fie în intelectul pur. În acest fel, s-ar numi topica transcendentală determinarea acestui loc, care revine fiecărui concept după diversitatea folosirii lui"[1]. O astfel de încadrare topică nu poate avea loc decât cu ajutorul și prin intermediul a ceea ce Kant numește reflexia transcendentală: „Numesc reflecție transcendentală acțiunea prin care țin împreună comparația reprezentărilor în genere cu facultatea de cunoaștere, în care ea are loc și prin care disting dacă ele sunt comparate între ele ca aparținând intelectului pur sau intuiției sensibile"[2].

---

[1] Immanuel Kant, Critica Rațiunii Pure, traducere de Nicolae Bagdasar și Elena Moisuc, ediția a III-a îngrijită de Ilie Pârvu, Univers Enciclopedic Gold, București, 2014, p. 259 (abreviat *CRP*)

[2] *CRP*, p. 255.

Deducția are o importanță crucială pentru sistemul rațiunii pure, posibilitatea celui din urmă se sprijină într-o importantă măsură pe demonstrarea aplicării necesare a categoriilor în cadrul oricărei experiențe posibile, miza fiind însăși posibilitatea unei legități a lumii naturale, posibilitate pe baza căreia devine cu putință formularea matematică de legi fizice valabile pentru orice ocurență posibilă a fenomenului natural ce se încadrează sub funcția determinativă a legii respective. Întreaga cunoaștere științifică modernă (înțeleasă drept trecerea de la funcția epistemologică a imaginii – adică medievalitate, la cea a categoriei cantității – modernitate) se sprijină pe o astfel de posibilitate: „Nu cunosc cercetări mai importante pentru studierea temeinică a facultății pe care o numim intelect și totodată pentru determinarea regulilor și limitelor folosirii lui ca cele efectuate de mine în […] Deducția conceptelor intelectuale pure, ele m-au costat și cea mai mare trudă, dar, cum sper, nu nerăsplătită”[3]. Cu toate acestea, Deducția s-a dovedit a fi poate cea mai obscură și mai problematică secțiune a sistemului rațiunii pure, fiind și singurul capitol rescris în întregime în cea de-a doua ediție a Criticii, unde modificările nu s-au rezumat la simple clarificări, reformulări ori adăugări. Teza noastră susține ideea conform căreia o clarificare a aporiei relaționale și topice a sistemului celor trei sinteze ce compun efortul Deducției nu poate avea loc decât printr-o clarificare a statutului imaginației din „Deducția Transcendentală a Conceptelor Pure ale Intelectului”, alături de faptul că maniera în care Deducția articulează legitimitatea pretențiilor invocate mai devreme (a obiectivității categoriilor – în cele din urmă a legității lumii naturale) rămâne obscură în lipsa unei astfel de clarificări.

Este necesară prin urmare o abordare a problemei imaginației, în ceea ce privește independența acesteia față de celelalte facultăți, a relațiilor pe care acesta le întreține cu ele precum și a transcendenta-

[3] *CRP*, p. 25.

lității acesteia, toate acestea raportate la un traseu în spirit critic printre, în primul rând, versanții caracterizați de către dihotomia receptivitate/sensibilitate, iar ulterior printre cei ai psihologismului și ai logicismului, în alte cuvinte, în cadrul problematicii inerente fiecărei deducții, precum și a relației polemice a celor două. Dorința noastră este de a arăta în cele din urmă faptul că viziunea kantiană asupra imaginației, deși într-o anumită măsură fragmentară, ascunde prin articulațiile sale o viziune unitară și coerentă asupra rolului jucat de către aceasta în aparatul constitutiv cunoașterii.

Astfel, întrebările cu care putem porni în acest scop din deducție sunt: În ce măsură este imaginația o facultate independentă; în ce măsură este aceasta definită de spontaneitate ori de receptivitate; care este mai exact relația acesteia cu celelalte sinteze și în ce măsură este aceasta transcendentală.

## § 1. Sinteza Aprehensiunii, Reproducerii și Recogniției

Sensul Deducției diferă aici de cel geometric, al unei concluzii rezultate din premise, ori de cel presupus de către actul trecerii de la general la particular în funcție de un principiu. Sensul propus de către Kant ține mai degrabă de chestiunea de drept, de *quid juris.* Sensul lui *deduktion* pornește de la faptul conform căruia „jurisconsulții disting, într-un litigiu, chestiunea de drept (quid juris) de chestiunea de fapt (quid facti) și, cerând de la amândouă dovada, ei numesc dovada întâi pe aceea care trebuie să expună dreptul sau chiar legitimitatea pretenției, deducția”[4]. Pretenția aici este constutitivitatea transcendentală a intelectului pur (ca sistem al categoriilor) în raport cu experiența, prin urmare sensul unei Deducții aici este acela de a legitima pretenția conform căreia exista un mod prin care conceptele „se pot raporta a priori la obiecte […] și o disting de deducția empi-

[4] *CRP,* p. 118.

rică, care arata modul cum un concept a fost dobândit prin experiență și prin reflexie asupra ei, și care, prin urmare, nu privește legitimitatea, ci faptul din care a rezultat posesiunea lui"[5].

Dificultatea specifică unei astfel de Deducții, în contrast cu sensibilitatea pură, pornește din faptul că în cea din urmă sunt reprezentate condițiile în care sunt date obiecte în intuiție, prin urmare, în cadrul acesteia Kant reușește, fără foarte multă trudă, să ofere certificatul legitimității obiectivității acestora, mai precis a modului cum acestea se raportează necesar la obiecte, prin izvoarele pure ale simțirii. În cazul intelectului în schimb, cum categoriile intelectului „nu ne prezintă deloc condițiile în care sunt date obiecte în intuiție"[6] se impune problema valabilității obiective a condițiilor subiective ale gândirii. Avem așadar introduse, în vederea primei Deducții, trei sinteze: sinteza aprehensiunii, a reproducerii și a recogniției. Toate aceste sinteze sunt introduse ca o consecință a faptului conform căruia cunoașterea noastră (ca „ansamblu de reprezentări comparate și legate"[7]) necesită o unitate sintetică ce nu poate fi dobândită empiric, la nivelul experienței. Sinteza aprehensiunii este definită prin parcurgerea unei diversități și reunirea ei în condiția formală a simțului intern, adică timpul. Parcurg așadar o diversitate sensibilă, precum culoarea roșie a unui măr, reunind-o în timp într-o unitate sintetică inițială a mărului. Astfel, toate afectele mele, precum culoarea roșie, gustul duce, mirosul specific, sunt ale aceluiași măr în *timp.* Fără aceasta sinteză, odată cu ordonarea în timp, aș avea doar o serie eterogenă, deși ordonată, a o serie de calități sensibile nelegate cu ele însele (ca diversitate dobândită odată cu parcurgerea timpului), în timp.

Sinteza reproductivă a imaginației este responsabilă tot de asigurarea unității prin continuitatea în timp a acesteia în fenomen, dar de data aceasta nu parcurgând o diversitate și reunind-o în timp, ci

[5] *CRP*, p. 119.
[6] *CRP*, p. 121.
[7] *CRP*, p. 130.

reproducând tot timpul părțile inițiale ale afectării în continuitatea fenomenelor. Această necesitate devine clară în momentul în care rotesc un măr în fața ochilor, trag o linie în gând, sau vreau să număr. În actul rotirii mărului reproduc *tot timpul* părțile precedente ale reprezentării mele de măr precum în cadrul trasării liniei, dacă nu aș putea reproduce reprezentările mele inițiale ale acesteia, nu aș putea avea niciodată o reprezentare întreagă a unei linii. Problema conform căreia este dificil de distins între acțiunea celor două sinteze este sesizată și de către Kant, anunțând faptul că „sinteza aprehensiunii este deci unită inseparabil cu sinteza reproducerii"[8]. Asupra faptului că aceasta proximitate a celor două sinteze este mai mult decât o simplă consecință a descrierii unui act cu aspectul unui mecanism unitar vom reveni, fiind o problemă a localizării funcțiilor imaginației.

În cele din urmă, sinteza recogniției în concept este introdusă ca urmare a necesității, nu a obiectului, ci și a ceea ce îl determină, de a fi mereu același. Problema devine așadar aceea a unei unități numerice a conștiinței, ce este introdusă sub titlul de apercepție transcendentală. „Nu pot avea loc în noi cunoașteri, legătura și unitate a acestor cunoașteri între ele, fără acea unitate a conștiinței care precedă toate datele intuițiilor și numai în raport cu care e posibilă orice reprezentare de obiecte"[9]. Mărul care se rotește în fața mea, trebuie să fie supus în primul rând unui act sintetic care îi parcurge diversitatea reprezentării unind-o în timp (același măr ca reprezentare a diversității în cadrul formei simțului intern), apoi reproducând părțile inițiale ale afectării în continuitatea fenomenului de măr, (același măr cu *„reprezentările"* lui precedente) toate acestea adresate unui subiect a cărei unitate sintetică este definită prin cea a apercepției (același eu angajat în determinarea reprezentărilor de măr). Toate acestei trei izvoare subiective ale sintezei, prin urmare a cunoașterii,

[8] *CRP*, p. 138.

[9] *CRP*, p. 145.

pot fi considerate, în spiritul distincțiilor ce au loc și la nivelul sensibilității și a intelectului, într-o parte a acestora empirice, pe de alta pure.

Linia empirică în cazul aprehensiunii și a sensibilității ține de percepție, a imaginației de reproducere și asociație (înțeleasă drept o regularitate a serialității fenomenelor), iar în cele din urmă apercepția de conștiința empirică (aceasta este definită drept însoțirea unei reprezentări cu conștiință, în contrast cu cea pură care este definită prin actul unei unități non-categoriale a subiectului prin care acesta este conștient de sinteza adăugării unei reprezentări la alta). La baza tuturor acestor linii empirice stau izvoarele pure ce le fac posibile. La baza percepției stau intuițiile pure „care pentru percepțiile considerate ca reprezentări este forma intuiției interne, timpul”[10], la cea a asociației este sinteza pură a imaginației, iar în cele din urmă varianta pură a conștiinței empirice este evident apercepția pură.

Motivul invocării acestor trei sinteze în vederea dobândirii certificatului de legitimitate a Deducției Metafizice pornește de la faptul că ceea ce se caută în cadrul Deducției Transcendentale nu este nimic altceva decât maniera prin care „intelectul pur este, cu ajutorul categoriilor, un principiu formal și sintetic al tuturor experiențelor și că fenomenele au un raport necesar cu intelectul”[11]. În ceea ce privește problema imaginației, în cazul liniei ei empirice, singura problemă pe care o putem invoca este diferențierea ei clară, în ceea ce privește actele ei reproductive, de aprehensiune. Prin urmare, sensul acesteia, până în acest punct, nu se distanțează foarte mult de cel pe care aceasta o avea în cadrul școlii lui Wolff, mai precis aceea a unei facultăți responsabile de reproducerea unui obiect în absența acestuia.

[10] *CRP*, p. 158.
[11] *CRP*, p. 163.

## § 2. Imaginația Productivă

Celebra obscuritate a imaginației apare odată cu introducerea unei noi funcții a acesteia, mai precis cea productivă, ce ocupă poate cel mai important rol în articularea sistemului de relații în care cele trei sinteze sunt introduse, precum și în scopul Deducției, înțeles drept demonstrarea unui raport necesar a intelectului pur cu fenomenele și așadar întreaga experiență. Dacă imaginația reproductivă a fost introdusă ca o facultate activă a sintezei diversului prin aprehensiune, prin urmare în proximitatea percepției, așadar a sensibilității, motiv pentru care rămâne încă supusă legilor empirice (ce rămâne totuși transcendentală din moment ce precedă constitutiv posibilitatea unității sintetice a fenomenelor), urmărind necesitatea unui izvor pur al acesteia, în linia argumentată mai devreme, este introdusă și o funcție pură a acesteia, descrisă prin activitatea sintetică a imaginației productive, articulată în jurul unității sintetice a apercepției, prin urmare în proximitatea legității intelectului, descrisă prin funcțiile categoriale ale spontaneității. Avem așadar două funcții ale imaginației, prima dintre acestea reproductivă, empirică și în proximitatea aprehensiunii și sensibilității, iar cea din urmă productivă și pură, în proximitatea apercepției și prin urmare intelectului.

Se impune așadar, în vederea efortului nostru, sarcina de a analiza care este mai exact relația pe care imaginația o menține cu aprehensiunea și apercepția, relație ce este chiar punctul în care sarcina Deducției se încheie în prima variantă a acesteia, spre a putea contura problema de topică ce efortul nostru dorește a o adresa. Relația imaginației cu apercepția este făcută posibilă prin funcția productivă a acesteia, și este descrisă drept anterioritatea constitutivă, pură și necesară a celei din urmă față de prima: „unitatea transcendentală a apercepției se raportează la sinteza pură a imaginației ca la o con-

diție a priori a posibilității oricărei compuneri a diversului într-o cunoaștere”[12]. Imaginația productivă prin urmare produce reprezentări originare. Prin cele din urmă nu înțelegem producția a ceva în urma experienței, ci însăși producerea condițiilor oricăreia posibile. Aceasta leagă intelectul pur (înțeles drept condiții ale unității necesare a apercepției) de experiență (adică de diversul intuiției) prin producerea formei oricărei cunoașteri posibile prin care cea din urmă se acordă celei dintâi.

Din motivele enumerate mai sus, Kant anunță încă din prima parte a Logicii faptul că sinteza nu este altceva decât un efect al imaginației. Această afirmație devine clară în momentul în care înțelegem sinteza drept o consecință și necesitate a acordării experienței sensibile cu unitatea apercepției pure, prin producerea de către imaginație a formei oricărei experiențe posibile, acordare realizată de către actele sintetice ale acesteia. Alături de importanța ce reiese din faptul că imaginația productivă este facultatea responsabilă de sinteză, aceasta prin faptul că precedă constitutiv apercepția, devine și principiul posibilității oricărei cunoașteri, fiind chiar forma pură a oricăreia. Aceasta este legată în cele din urmă și de categorii, prin afirmația conform căreia „Unitatea apercepției […] cu privire la sinteza transcendentală a imaginației este intelectul pur. În intelect sunt deci cunoștințe pure a priori, care conțin unitatea necesară a sintezei pure a imaginației cu privire la toate fenomenele posibile. Acestea sunt categoriile”[13]. Pin urmare categoria nu este altceva decât unitatea necesară imaginației pentru a-și desfășura activitatea sintetică. Astfel, intelectul se raportează la experiența posibilă cu ajutorul sintezei celei din urmă prin imaginația productivă.

Revenind asupra relației dintre imaginație și aprehensiune, aceasta este descrisă cu ajutorul imaginației reproductive, ba chiar mai mult, cea din urmă este definită drept acțiunea exercitată de prima nemijlocit în percepții: „Imaginația trebuie să aducă diversul

[12] *CRP*, p. 161.
[13] *CRP*, p. 163.

intuiției într-o imagine, mai întâi, deci, trebuie să primească impresiile în activitatea ei, adică să le aprehendeze"[14]. Avem prin urmare o funcție a *asociației* reprezentărilor definită drept „reproducerea lor după o regulă"[15]. Dar, la acest nivel, încă sensibil, nu putem avea o obiectivitate a cunoașterii, și cu aceasta nici posibilitatea unei universalități stricte, adică condiția de posibilitate a oricărei judecăți sintetice a priori. Este necesară așadar, și o *afinitate* ca „principiu obiectiv al întregii asociații a fenomenelor"[16] (*i.e.* solul transcendental al posibilității legăturii necesare a reprezentărilor) făcută posibilă de către necesitatea concordanței între ceea ce intră în experiență și unitatea apercepției, concordanța făcută posibilă de către sinteza productivă a imaginatei, prin producere formei oricărei cunoașteri.

Funcția transcendentală a imaginației devine prin urmare condiția de posibilitate a afinității, prin urmare și a reproducerii reprezentărilor după legi: „numai cu ajutorul acestei funcții transcendentale a imaginației devine posibilă afinitatea fenomenelor, cu ea asociația, și prin aceasta din urmă, în sfârșit, reproducerea după legi, prin urmare experiență însăși"[17]. Putem surprinde așadar tabloul complet al relațiilor celor trei funcții, în vederea dobândirii certificatului de legitimitate a intelectului pur. Avem prin urmare inițial o aducere a diversului sensibil (ordonat în intuițiile pure) într-o imagine, prin activitatea imaginației asupra impresiilor, de a parcurge o diversitate și a o reuni în condiția formală a simțului intern, în timp, adică de a aprehenda. Alături de această funcție, regăsim și o activitate sintetică la nivelul reproducerii empirice a reprezentărilor, făcută posibilă de către o imaginație reproductivă, prin asociere, ce la rândul lor trimit la imaginația transcendentală ca la o condiție de posibilitate a lor prin afinitate. În cele din urmă intelectul pur, prin conceptele pure ce nu reprezintă nimic altceva decât unitatea necesară

[14] *CRP*, p. 165.
[15] *CRP*, p. 166.
[16] *CRP*, p. 168.
[17] *CRP*, p. 169.

a sintezei pure a imaginației, se acordă cu diversul intuiției prin producerea formei oricărei experiențe posibile tot de către cea din urmă.

Rezultă din cele de mai sus faptul că „intelectul pur este, cu ajutorul categoriilor, un principiu formal și sintetic al tuturor experiențelor și că fenomenele au un raport necesar cu intelectul"[18] – *quod erat demonstrandum.* Pentru realizarea Deducției nu se cerea altceva decât demonstrarea necesității aplicării categoriilor la orice experiență posibilă. Ceea ce ne interesează în vederea sarcinii efortului nostru, nu este totuși această finalitate a Deducției, precum nici consecințele epistemologice ce reies dintr-o astfel de posibilitate (este lesne de observat cum acestea duc în cele din urmă la însăși posibilitatea legității lumii naturale și a formulării ei matematice – adică cantitative și categoriale – în cadrul pretențiilor de cunoaștere ale științelor moderne), ci mai degrabă maniera în care aceasta a avut loc, mai exact a rolului jucat de către funcția transcendentală a imaginației în aceasta, în vederea articularii problemei topicii acesteia.

Este clar faptul că dintre toate sintezele introduse în cadrul Deducției, cea transcendentală a imaginației ocupă cel mai important rol. Kant însăși formulează în mod clar această poziție în momentul în care o descrie drept însăși principiul posibilității oricărei cunoașteri: „Principiul unității necesare a sintezei pure (productive) a imaginației, anterior apercepției, este deci principiul posibilității oricărei cunoașteri, îndeosebi a experienței"[19]. Chiar și fraza prin care este anunțată reușita Deducției[20] poate fi tradusă prin: Urmează că unitatea apercepției cu privire la sinteza transcendentală a imaginației (adică *intelectul pur)* este, cu ajutorul conceptelor pure care conțin unitatea necesară a sintezei pure a imaginației cu privire la toate reprezentările posibile (*categoriile),* un principiu formal și sintetic al tuturor experiențelor, alături de faptul că fenomenele au un raport necesar cu unitatea apercepției cu privire la sinteza imaginației (adică

[18] *CRP*, p. 163.

[19] *CRP*, p. 161.

[20] Mai precis fraza citată de la nota 18.

*intelectul*). Dorința noastră este de a demonstra încă o dată, prin aceasta reformulare, rolul central, precum și prezența la nivelul fiecărei sinteze, a imaginației. Găsim necesar așadar, în vederea sarcinii noastre, a articula în urma celor expuse mai devreme, două caracteristici principale ale imaginației cu ajutorul cărora ne simțim îndreptați a ridica problema unei topici a imaginației.

Prima dintre ele pornește din observația conform căreia dacă în cazul aprehensiunii localizarea acesteia prin apelul la principiul diferențierii *receptivitate/spontaneitate* este lesne de realizat în cadrul primei prin faptul că aceasta este „îndreptată direct spre intuiție"[21] și că acțiunea ei sintetică nu face altceva decât să raporteze parcurgerea și reunirea oricărui divers sensibil la condiția formală a simțului intern, adică intuiția pură a timpului, iar în cazul apercepției este clară localizarea acesteia la nivelul intelectului (unitatea numerică a subiectului ca unitate a tuturor categoriilor evident că nu poate fi sensibilă, sau în alte cuvinte, este paradoxală afirmația conform căreia conștiința mea este rezultatul afectărilor sensibile ordonate în timp și spațiu, ea este chiar condiția de posibilitate a unității celor din urmă, dar totuși nu perfect direct), totuși în cazul imaginației lucrurile nu sunt atât de clare.

În cazul acesteia este încă imposibil a o localiza pornind de la principiul diferențierii menționat mai devreme. Această imposibilitate pornește de la faptul că imaginația subîntinde constitutiv celelalte două sinteze. Aprehensiunea ține de activitatea imaginației (ca o determinare a celei din urmă), iar apercepția se raportează la aceasta ca la o condiție de posibilitate a ei[22], cea din urmă fiind responsabilă de acordarea necesară a unității aperceptive la diversul sensibil prin producerea formei oricărei experiențe. Prin urmare, la prima vedere, imaginația pare a fi și sensibilă și intelectuală, în funcție de sinteza pe care o constituie, ba chiar mai mult, indiscernabilitatea topică a acesteia devine cu atât mai clară în momentul în care

[21] *CRP*, p. 133.

[22] Precum am demonstrat invocând fragmentele de text de la notele 12, 19 si 23.

ne reamintim de rolul jucat de către aceasta în vederea afinității fenomenelor, funcției reproductive, a intelectului pur și prin urmare și a categoriilor.

Cea de-a doua caracteristică pe care dorim să o invocăm, pe lângă această *subîntindere* constitutivă, este și funcția *acordării* constitutive presupusă de către textul kantian. Prin formula de *acordare constitutivă* ne referim aici la rolul jucat de către aceasta, nu în cadrul fiecărei sinteze în parte, cât mai degrabă în însăși posibilitatea acordării funcțiilor intelectuale cu impresiile sensibile. „Cu ajutorul acestei facultăți punem în legătură diversul intuiției, pe de o parte, cu condiția unității necesare a apercepției pure, pe de altă parte"[23]. Deși dorința noastră este să ne rezumăm în cadrul acestui efort la problematica proprie Deducției, găsim totuși necesar a invoca, în vederea sublinierii acestei din urmă caracteristici, și a rolului jucat de către imaginația productivă articulat în cadrul Schematismului.

Dacă până în acest punct reiese clar faptul conform căruia conceptele pure ale intelectului au o raportare necesară cu sensibilitatea, totuși din textul Deducției nu reiese încă *cum* aceste concepte, sau mai precis, *cum orice* concept se poate raporta la particularul reprezentării sensibile. În cadrul întregii mele experiențe pot avea nenumărate ocurențe ale fenomenului de câine, reprezentări în cea mai mare parte distincte. Cu toate acestea, pe toate sub le subsumez conceptului general de câine. În mod evident reprezentarea sensibilă de câine, precum nici conceptul de câine, nu pot conține instrucțiunile prin care posibilitatea subsumării celui dintâi devine posibilă sub cel din urmă.

Problema este mai exact posibilitatea *căderii* speciei sub gen, ori a particularului sub general, în contextul în care rețeta acestei subsumări nu este conținută în niciunul dintre termenii puși în legătură. În jurul acestei probleme Kant introduce conceptul de schemă, înțeleasă drept un al treilea termen al relației „omogen pe de o parte, cu

[23] *CRP*, p. 171.

categoria, pe de altă parte, cu fenomenul, și care să facă posibilă aplicarea celei dintâi la cel din urmă. Această reprezentare intermediară trebuie să fie pură (fără nimic empiric) și totuși pe de o parte intelectuală, pe de altă parte sensibilă. O astfel de reprezentare este schema transcendentală"[24]. Schema devine așadar *rețeta* pură prin care particularul este subsumat generalului. Poate că cel mai bun exemplu al activității acesteia este celebră pictograma a lui Antoine de Saint-Exupéry din *Le Petit Prince* (1943), unde ne este reprezentat în același timp un șarpe boa care a înghițit un elefant, precum și o pălărie.

Activitatea sensibilității noastre rămâne aceeași în ambele moduri de a vedea imaginea, ceea ce se schimba este conceptul. În prima variantă subsumez reprezentarea sensibilă particulară conceptului de pălărie, iar în cea de-a doua, subsumez aceeași reprezentare de data aceasta conceptului de șarpe boa ce a înghițit un elefant. O astfel de alternare nu poate avea loc fără funcția transcendentală a schemei, ce aici nu face altceva decât să ofere *rețete de construcție* diferite ale aceleași reprezentări sensibile în procesul subsumării ei unor concepte diferite. Ceea ce este interesant aici, este faptul că odată cu schimbarea conceptului, ajungem *să vedem* (adică să producem) efectiv altă imagine, deși ea într-un sens rămâne aceeași. Un astfel de efect se datorează faptului că schema este și sensibilă, și prin urmare poate face posibil actul de a vedea *ceva* ca *altceva* – ceea ce vedem rămâne în continuare acel *ceva,* liniile și culorile din desen rămân în mod evident aceleași, dar în același timp[25] le putem construi că *altceva.*

Importanța acestui scurt detur în privința caracterului articulat mai devreme, acela al funcției acordării constitutive a imaginației, pornește din faptul că schema nu este nimic altceva decât un produs

---

[24] *CRP,* p. 169.

[25] Nu ne referim aici la timp ca atare, este evident ca una dintre condițiile unei astfel de alternări este tocmai *alt timp,* din moment ce schema nu face altceva decât să *construiască* în maniera expusă mai devreme, reprezentările în forma simțului intern, adică în *timp.*

al imaginației: „Schema nu este totdeauna în sine decât un produs al imaginației”[26]. Avem prin urmare până acum două argumente ce susțin cea din urmă caracteristică invocată a imaginației, aceasta acordă pe de-o parte diversul intuiției cu apercepția prin producerea formei oricărei experiențe posibile, precum și prin abilitatea acesteia de a produce o schemă responsabilă de subsumarea particularului sensibil sub funcțiile unității intelectului, adică conceptele sale generale și abstracte.

Ultimul lucru pe care dorim să-l menționăm în vederea schematismului, este observația conform căreia exemplele invocate mai devreme au presupus toate concepte empirice (câine, pălărie, șarpe etc.), ceea ce ridica problema schematismului conceptelor pure a intelectului și funcția pe care imaginația o ocupă în acesta. În jurul unei astfel de probleme, Kant introduce în cadrul schematismului încă trei posibile funcții ale imaginației pe lângă cele din Deducție. Prima este abilitatea facultății empirice a imaginației productive de a produce imagini (precum obținerea imaginii numărului trei prin punerea a trei puncte unele după altele), cea de-a doua este realizată de către imaginația pură a priori care produce schema conceptelor sensibile (precum figura unui cerc), iar cea din urmă este un produs transcendental al imaginației, mai precis schema conceptelor pure ale intelectului (precum *numărul* pentru *cantitate*).

O astfel de schemă nu mai poate fi redusă „la nici o imagine, ci este numai sinteza pură în conformitate cu o regulă a unității după concepte în genere, regulă care exprima categoria […] care privește determinarea simțului intern în genere după condițiile formei lui (ale timpului) cu privire la toate reprezentările, întrucât acestea trebuie să se înlănțuie a priori într-un concept, conform cu unitatea apercepției”[27]. În acest punct portretul imaginației devine cu atât mai obscur, fiind introdusă pe lângă distincția dintre imaginația pro-

[26] *CRP*, p. 171.
[27] *CRP*, p. 173.

ductivă și cea reproductivă, una posibilă dintre imaginația productivă empirică responsabilă de producerea imaginilor, și funcția ei pură, responsabilă de toate funcțiile articulate în Deducție, precum și de producerea schemelor conceptelor pure ale intelectului. Întreaga serie a funcțiilor realizate de către imaginație pornește prin urmare în primul rând cu cea transcendentală și reproductivă responsabilă de posibilitatea sintezei empirice a reproducerii, precum și a aprehensiunii, adică a parcurgerii unui divers și a unirii lui conform formei simțului intern, prin activitatea ei îndreptată spre percepții. Această funcție este urmată de cea transcendentală și productivă, ce acordă apercepția cu impresiile sensibile prin producerea formei oricărei experiențe, face posibilă afinitatea transcendentală, schemele conceptelor pure ale intelectului, imaginea prin activitatea ei empirică, precum și schema conceptelor sensibile și în cele din urmă activitatea ei sintetică este legată chiar de intelectul pur și categorii, aceasta devenind în cele din urmă chiar principiul posibilității oricărei experiențe. Toate aceste funcții fiind realizate de către o facultate caracterizabilă prin capacitatea acesteia de a *subîntinde* și de a *acorda* constitutiv, în sensul articulat mai devreme, cele trei sinteze din Deducție, respectiv activitatea intelectuală cu cea sensibilă.

Sarcina noastră în cadrul acestei analize a rolului jucat de către imaginație în Deducție a fost de a putea pune problema unei topici pornind de la problematica localizării imaginației în seria celorlalte sinteze, precum și cea a sistemului de relații în care aceasta se înscrie față de celelalte sinteze introduse în vederea legitimării pretenției de obiectivitate a conceptelor pure. Speranța efortului nostru de mai sus este de a fi putut articula în mod clar aceste probleme în cadrul funcțiilor imaginației și considerăm prin urmare a fi suficient formulării întrebării privitoare la topică, având acum la îndemâna întregul orizont problematic în care aceasta trebuie să aibă loc. Problema topicii imaginației în deducția transcendentală a conceptelor pure ale intelectului devine acum caracterizabilă prin întrebarea: care este to-

pica unei facultăți care pare a fi la prima vedere proximă sensibilității, având o *permeabilitate* îndreptată spre sensibilitate prin acțiunea sa asupra percepțiilor, precum și aceea de a produce imagini, acțiune care, deși transcendentală, este supusă legilor empirice, ce poate fi în același timp și la fel de ușor caracterizabilă drept o activitate a spontaneității, prin activitatea ei productivă, cu o *permeabilitate* intelectuală, caracterizată prin interacțiunea constitutivă pe care o menține cu apercepția, intelectul pur și în cele din urmă categoriile, și nu în ultimul rând și producerea schemelor? Această problemă devine cu atât mai complicată, odată cu observația conform căreia proximitatea acesteia, sau *permeabilitatea* de care dă dovadă fie în direcția sensibilității, fie în cea a intelectului, este constitutivă, având funcții determinative față de ambele extreme.

Nu în ultimul rând, alături de aceasta subîntindere constitutivă, mai trebuie să considerăm și capacitatea acesteia de a putea și acorda cele două facultăți, nu doar delimita constitutiv, capacitate la care ne-am referit până acum prin ideea unei acordări transcendentale, definită prin calitatea acesteia de a putea produce forma unei experiențe în genere. Cel puțin până acum, imaginația pare a fi încadrabilă și sensibil și intelectual, pare a fi și empirică și pură, definibilă prin principiul receptivității precum și prin cel al spontaneității, pare a fi legată de aprehensiune precum și de apercepție. Chiar mai mult, aceasta se prezintă a fi capabilă de realizarea a o serie de funcții constitutive în cazul amândurora, pare a fi neîndoielnic chiar principiul acordării lor constitutive și a posibilității oricărei experiențe. În cele din urmă pare chiar și a se supune legilor din afara ei, precum și de a fi capabilă de a avea o acțiune legislatoare. Este evidentă prin urmare aporia topică a imaginației, precum și importanța, chiar necesitatea, de a tematiza această problemă având în vedere importanța de neignorat pe care Kant o investește în aceasta și pe care o ocupă prin urmare în Deducție și în întregul mecanism transcendental pe care legitimitatea și posibilitatea oricărei pretenții a unei cunoașteri metafizice critice se sprijină.

## § 3. Deducția Obiectivă, *Synthesis Speciosa* și *Synthesis Intellectualis*

Secțiunea dedicată celei de a doua versiuni a Deducției va fi, în comparație cu cea anterioară, vizibil mai scurtă. Motivul pentru aceasta pornește din faptul că rolul imaginației este comparativ diminuat, iar instrumentele prin care aceasta are loc sunt în cea mai mare parte aceleași. Sarcina noastră pentru această secțiune este prin urmare o stabilire a schimbărilor pe care rolul imaginației le suferă, alături de motivele ce considerăm că au dus la aceste schimbări propuse de Kant în cea de a doua ediție a *Criticii*, precum și eventualele consecințele pe care aceste schimbări le aduc problemei noastre.

Capitolul Deducției este singurul care a suferit schimbări atât de radicale, ce nu s-au rezumat la simple reorganizări, precizări sau simple reformulări. Aceasta este rescrisă în întregime, iar actorul principal, în locul imaginației, devine apercepția. În această versiune prin urmare se renunță la sistemul celor trei sinteze, acestea nefiind totuși înlăturate întru-totul din sistemul Deducției, ci mai degrabă încadrate în rolului secundare, cel puțin față de cel jucat de apercepție. Necesitatea aplicării categoriilor la experiență pornește din faptul că însăși posibilitatea celei din urmă derivă din necesitatea determinării fenomenelor în formele pure ale sensibilității și din „derivarea acestei determinări din principiul unității originare sintetice a apercepției, ca formă a intelectului în raportul lui cu spațiul și timpul”[28]. Cu alte cuvinte, orice divers sensibil trebuie să intre necesar sub unitatea sintetică originară a apercepției (pentru că nu putem vorbi de o cunoaștere fără reprezentări sensibile și o conștiință de sine în care acestea sunt legate: „ele [reprezentările] trebuie să poată fi legate într-o conștiință; fără aceasta, nimic nu poate fi gândit sau cunoscut”[29]), iar modul prin care intelectul prin spontaneitate realizează aceasta este cu ajutorul funcțiilor logice ale judecăților,

[28] *CRP*, p. 161.

[29] *CRP*, p. 132.

care nu sunt altceva decât categoriile. Urmează de aici faptul că cu necesitate categoriile precedă constitutiv experiența – *quod erat demonstrandum.*

Sinteza prin care intelectul determină diversul sensibil în conformitate cu unitatea apercepției prin categorii este introdusă de către Kant prin cea a sintezei figurative, pentru a o distinge de cea care „ar fi gândita în raport cu diversul unei intuiții în genere, în simpla categorie, și care se numește sinteză a intelectului (*synthesis intellectualis*)"[30]. Sinteza figurativă, dacă se raportează la unitatea aperceptivă este chiar sinteza transcendentală a imaginației. Problema imaginației apare, prin urmare, în cea de-a doua Deducție sub forma sintezei figurative (*synthesis speciosa*). Rolul acesteia în cunoaștere devine cu atât mai clar cu cât putem observa că este imposibil pentru noi a gândi o construcție geometrică fără a trage sau a descrie, ca acțiune sintetică (ca determinare succesivă a simțului intern), acea formă în gând. Nici măcar spațiul nu poate fi gândit fără a trage linii perpendiculare din același punct. „Intelectul nu găsește deci în simțul intern o astfel de legătura a diversului, ci o produce, afectând acest simț"[31]. Dar pentru a o produce are nevoie de sinteza figurativă a imaginației productive, din moment ce determinarea simțului intern nu poate avea loc decât cu ajutorul acțiunii transcendentale a imaginației. Devine foarte clar rolul imaginației aici în momentul în care ne surprindem nu doar necesitatea, ci și maniera prin care determinăm succesiv simțul intern prin gândirea spațiului drept trasarea unor linii perpendiculare.

În cadrul acestei observații, se poate surprinde cu claritate și permeabilitatea imaginației față de *legalitatea* (intelectul este definit ca o facultate a *regulilor*) intelectuală, făcută posibilă tocmai prin faptul că sinteza figurativă a acesteia nu face altceva decât să constituie funcția determinativă a intelectului asupra sensibilității. Oricât de mult am încerca, nu ne putem totuși imagina o linie între două

[30] *CRP*, p. 145.
[31] *CRP*, p. 149.

puncte care să nu fie în același timp și cea mai scurtă distanță între cele două, precum nu putem gândi nici un triunghi a cărui sumă a unghiurilor nu ar fi egală cu o sută optzeci de grade. Prin urmare, dintre cele două caracteristici ale imaginației pe care le-am articulat în secțiunea precedentă, deși cea a *subîntinderii* constitutive nu mai ocupă același rol precum în prima ediție, prin ideea de *synthesis speciosa* rămâne totuși centrală portretului imaginației abilitatea acestea de a putea intermedia constitutiv intre intelect și sensibilitate, adică ceea ce am propus prin formula și ideea unei *acordări* constitutive realizate de către aceasta.

În ceea ce privește problema noastră de încadrare topic – transcendentală, în cadrul acestei versiuni, regăsim chiar explicit tratată dificultatea unui asemenea efort de către Kant. Acesta argumentează faptul că din moment ce orice „intuiție a noastă este sensibilă, imaginația, în virtutea condiției subiective care numai ea îi permite să dea conceptelor intelectului o intuiție corespunzătoare, aparține sensibilității; totuși, întrucât sinteza ei este o funcție a spontaneității, care este determinantă, și nu, că simțul, numai determinabilă, prin urmare, întrucât poate determina apriori simțul în ce privește forma lui în conformitate cu unitatea apercepției, imaginația este în această măsură o facultate de a determina apriori sensibilitatea și sinteza ei, a intuițiilor, în conformitate cu categoriile”[32]. Imaginația aparține în primul sens sensibilității, dar în ceea ce privește sinteza ei determinantă, este caracterizabilă mai degrabă astfel prin spontaneitate. Cu toate acestea, în cea mai mare parte a celei de-a doua Deducții, imaginația productivă devine intelectualizată, prin sinteza figurativă, ca o acțiune a intelectului de determinare a sensibilității. Imaginația reproductivă în schimb, în ceea ce privește importanța, este înlăturată aproape în totalitate, argumentându-se faptul că aceasta nu „contribuie cu nimic la explicarea cunoașterilor apriori”[33], fiind înlăturată

[32] *CRP*, p. 146.

[33] *Ibid.*

din cadrul filosofiei transcendentale, fiind încadrată mai degrabă în cadrul psihologiei.

În fond se poate argumenta faptul că întreaga Deducție devine în această versiune intelectualizată și logicistă, fie prin preeminența apercepției, fie prin deplasarea sintezei imaginației la o (mai) simplă acțiune a intelectului. Rațiunea ce a dus la aceste schimbări rămâne totuși subiectul speculației. Cu toate acestea, pot fi observate două mari linii exegetice prin care aceasta poate fi interpretată. Fie Kant nu a fost mulțumit de rezultatele primei Deducții, fie aceste schimbări nu au fost nimic altceva decât un răspuns asupra manierei în care Critica, în prima ei ediție, a fost inițial primită. Pentru a surprinde eventualul rol pe care motivele acestor schimbări îl joacă în vederea problemei imaginației, propunem prin urmare o scurtă articulare a celei de a doua linii, în contextul în care o considerăm pe aceasta mai fertilă unui astfel de efort decât prima.

Această linie pleacă de la ideea conform căreia, Deducția obiectivă nu este altceva decât o posibilă încercare din partea lui Kant de a depăși psihologismul și eventual idealismul. Un posibil motiv aici pleacă prin urmare de la maniera în care proiectul Criticii a fost inițial receptat, așa cum acest proces apare în mare descris în ultima parte a *Prolegomenelor* (1783), prin răspunsul pe care Kant îl adresează recenzorului său. Astfel mare parte din comentatori consideră intelectualizarea celei de a doua Deducții drept rezultatul unei tentative de depășire arhitectonică a psihologismului.

Cu această interpretare noi, alături de Heidegger și Philonenko, nu putem fi de acord, găsind teza ce ar presupune o posibilă prezență a psihologismului în cadrul primei ediții inconsistentă cu ideea proiectului transcendental și efortului criticist. Alături de Heidegger, „trebuie să remarcăm faptul că instituirea fundamentului nu era, în prima ediție, în nici un caz una «psihologică», după cum este la fel de puțin «logică» în cea de-a doua. Atât prima cât și cea de-a doua instituire sunt, dimpotrivă, transcendentale, ceea ce vrea să

spună că ele sunt, în aceeași măsură, atât «obiective» cât și «subiective»"[34]. Pentru Heidegger, schimbările aduse în cea de a doua ediție de către Kant țin mai degrabă de o posibilă retragere a acestuia din fața a ceea ce a fost descoperit în prima ediție, mai precis din fața unei funcții transcendentale și productive a imaginației, spre terenul mult mai stabil al rațiunii, în încercarea de a-i articula celei din urmă supremația: „ceea ce s-a întâmplat între timp este faptul că, în cadrul instituirii transcendentale subiective, cea de-a doua ediție se decide în favoarea intelectului pur și împotriva imaginației pure, în scopul de a salva supremația rațiunii"[35].

Deși suntem de acord în principiu cu ideea refutării argumentului ce implică depășirea arhitectonică a psihologismului prin intelectualizarea Deducției, cu toate acestea nu ne putem declara perfect în acord cu argumentul ce presupune motivarea schimbărilor prin posibila tentativă a lui Kant de a declara supremația rațiunii. Considerăm, alături de Virgil Ciomoș, că motivul pentru aceasta ține de faptul că o astfel de posibilă supremație a rațiunii nu este presupusă de către textul kantian din moment ce „ideile sale «pure» au, totuși […] doar o valoare regulativă (proprie unui canon iar nicidecum unui organon) [iar aceasta pretenție a supremației rațiunii], ni se pare cel pun excesiv[ă]"[36]. Alături de Heidegger, în ceea ce privește problema psihologismului, putem invoca și argumentul lui Philonenko conform căruia „deducția subiectivă este o *Aufhebung*, o depășire a subiectivității […] psihologia nu este folosită decât pentru a fi depășită"[37]. Considerăm prin urmare că acest argument al tentativei depășirii psihologismului, în virtutea celor două argumente de mai

---

[34] Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA vol. 3, 1991 p. 278 apud Virgil Ciomoș, *Conștiință și Schimbare în Critica Rațiunii Pure*, Humanitas, București 2006, p. 167.

[35] *Ibid.*

[36] *Ibid.*, p. 168.

[37] A. Philonenko, *L'oeuvre de Kant*, vol. I, Vrin, Paris, 1969, p. 155 apud Virgil Ciomoș, *op. cit.*, p. 169.

sus, nu poate fi coerent, prin faptul că prezența lui în cadrul primei ediții nu poate fi justificată. Mai degrabă, considerăm, apelând din nou textul lui Virgil Ciomoș, faptul că deși imaginația suferă, în comparație cu celelalte două facultăți, în Deducția obiectivă, o scădere considerabilă a rolului constitutiv cunoașterii noastre, totuși această scădere are doar o valoare arhitectonică, nu și ontologică.

> „Deși (așa cum am remarcat adesea) numeroase sunt pasajele în care Kant pare să favorizeze intelectul (și rațiunea) în defavoarea sensibilității (și imaginației), toate aceste «favoruri» au o semnificație pur arhitectonică (și nicidecum ontologică) căci ele se reduc – pur și simplu – la succesiunea marilor articulații tematice ale Criticii (care începe printr-un examen critic al facultății care ne oferă materia cunoașterii și sfârșește printr-unul consacrat limitelor oricărei forme posibile de cunoaștere rațională ”[38].

Considerăm astfel ca prezența unui posibil psihologism nu poate fi justificată în cadrul primei ediții, din moment ce însăși principiul diferențierii dintre subiectiv și obiectiv nu are sens în cadrul unui filosofii transcendentale (din moment ce în aceasta ceea ce realizează obiectivitatea sunt tocmai mecanismele transcendentale ale subiectivității).

În virtutea tuturor argumentelor de mai sus, respingem prin urmare interpretarea conform căreia schimbările din ediția a doua pornesc dintr-o tentativă a depășirii psihologismului, ediția a doua nu este prin urmare cu nimic mai obiectivă, precum nici subiectivă nu poate fi considerată prima. Schimbările propuse presupun doar o restructurare arhitectonică, nu una ontologică a celor trei facultăți, reducându-se la marile articulații tematice ale *Criticii.* Consecințele pentru efortul nostru reieșite din această poziție se impun prin faptul că nu vom dori să ne apropriem de problema topici printr-un discurs ce ar avea în vedere preeminența unei facultăți sau a alteia,

[38] Virgil Ciomoș, *op. cit.,* p. 172.

ori printr-un posibil sistem ierarhic rezultat, considerând că presupozițiile unui asemenea discurs introduc în cadrul criticii o serie de elemente ce nu considerăm că au o prezență legitimă în textul sau gândul kantian. În vederea problemei topici, putem observa cum cea de-a doua caracteristică a imaginației articulată mai devreme, devine cu atât mai acută, fiind articulată chiar explicit de data aceasta în textul *Criticii*, mai precis prin rolul jucat de către imaginație în vederea constituirii unei unități în cunoaștere, prin articularea a doua facultăți distincte într-un mecanism capabil de producerea unui obiect al cunoașterii omogen și nefracturat, prin acordarea celor două facultăți (sensibile și intelectuale) de către sinteza figurativă produsă de imaginația transcendentală. În cele din urmă, considerăm că problema indiscernabilității topice a imaginației rămâne prezentă și în această versiune, problemă chiar tematizată pe scurt în fragmentul pe care l-am invocat mai devreme[39], deși la prima vedere activitatea imaginației pare a fi intelectualizată.

Avem în concluzie, în cea de-a doua ediție, o imaginație care își păstrează funcția constitutivă în acordarea celorlalte facultăți, dar își pierde într-o măsură activitatea constitutivă îndreptată direct spre ele și prin urmare și portretul de personaj principal al Deducției, fiind înlocuită de unitatea originar-sintetică a apercepției. Cu toate acestea, probleme topice din jurul acesteia rămân aceleași ca și în prima ediție, și la fel de importante.

În prima ediție a *Criticii*, legitimitatea aplicării necesare a categoriilor la experiență este demonstrată prin apelul la sistemul celor trei sinteze. Imaginația are o activitate constitutivă față de aprehensiune, cea din urmă fiind definită chiar drept acțiunea exercitată nemijlocit în percepții de prima. Chiar și apercepția este legată constitutiv de imaginația productivă prin legătura transcendentală pe care aceasta o are cu intelectul pur și prin urmare categoriile. Alături de o funcție

[39] Este vorba de fragmentul de la nota 28.

determinativă care se îndrepta constitutiv spre celelalte două facultăți, funcția acordării lor, necesară finalității omogene a cunoașterii noastre, este făcută posibilă tot de către imaginație fie prin producerea formei oricărei cunoașteri, în prima ediție, fie prin sinteza figurativă ca o acțiune determinativă a intelectului asupra sensibilității în cea de-a doua. În cele din urmă, rolul jucat de către aceasta în privința acordării mai sus menționate este extinsă și prin activitatea ei productivă în cazul schematismului transcendental.

În privința schimbărilor din Deducția ediției a doua și a eventualelor consecințe asupra sarcinii noastre, respingem argumentul ce ar propune o tentativă a depășirii arhitectonice a psihologismului posibil prezent în prima ediție, considerând că nu se poate presupune în mod legitim un eventual rol și o prezență a acestuia în cadrul ei. Dorim să evităm prin urmare o abordare a problemei imaginației în cadrul celei de-a doua ediții, prin apelul la problema unei posibile ierarhi a facultăților, considerând restructurările propuse drept posedând doar o valoare arhitectonică (nu și ontologică), reducându-se la succesiunea marilor articulații tematice din sistemul rațiunii pure. Problema topici imaginației apare așadar în jurul unei facultăți înscrise în procesul unei acordări constitutive a sensibilității și intelectului, precum și a activității constitutive îndreptate spre fiecare în parte, adică a unei facultăți caracterizabile prin subîntinderea și acordarea constitutivă a extremităților sale.

Nu este clar prin urmare dacă aceasta are un statut la fel de independent precum sensibilitatea și intelectul în relațiile pe care le poartă cu acestea, precum nici relația pe care o menține cu însuși principiul separării lor. Este problematică din punctul de vedere al unei posibile încadrări topice o facultate care pare a fi atât legală, cât și legislatoare, atât determinată cât și determinantă, care nu doar că pare a fi la fel de ușor încadrabilă activității sensibile, precum și celei intelectuale, dar sfidează până și principiul distincției lor, menținând chiar o acțiune constitutivă în activitatea acestora, până în

punctul în care activitatea ei pare a se confunda perfect cu a lor (precum în cazul aprehensiunii). Considerăm oportun și chiar necesar prin urmare, a construi această întrebare în sensul de mai sus, în vederea clarificării activității unei facultăți, ce are la prima vedere acordat poate cel mai important rol în Deducție și în întreaga noastră posibilitate de cunoaștere, având particularitatea de a nu doar sfida principiul separării facultăților față de care pare a fi indiscernabilă și inclasificabilă din punct de vedere topic, ci pare a îl chiar constitui în sens invers, prin faptul că ajunge în cele din urmă să *acorde* transcendental ceea ce a fost separat prin acest principiu.

## § 4. Khôra și Locuțiunea Topică

Capitolele precedente au avut sarcina de a articula problema de la care efortul sarcinii noastre pornește. În speranța că orizontul acesteia a fost clar formulat, dorim a propune în continuare și instrumentele necesare în vederea tematizării unei posibile soluționări a problemei noastre. Motivul pentru care considerăm că este necesară introducerea a noi instrumente în această problemă, pornește de la faptul că imaginația, în cadrul problematizării ei topice în raport cu sensibilitatea și intelectul, sfidează, așa cum am argumentat anterior, însuși principiul prin care separarea celor două are loc, cu atât mai mult cu cât aceasta pare a fi chiar o formă de constitutivitate transcendentală a posibilității lui, prin activitatea ei de acordare, prezentă în ambele ediții, fie prin producerea formei oricărei experiențe, fie prin acțiunea sintezei figurative.

Este necesar, prin urmare, un instrument prin care putem depăși acest principiu al diferențierii, pe care însăși natura și rolul imaginației în sistemul rațiunii pure îl impune, copiind într-un sens însuși gestul lui Kant de a depăși, prin deducții transcendentale, principiile diferențierii în cadrul cărora nu se putea pune problema unei metafizici critice, principii precum cel dintre *subiectiv/obiectiv, idealism/em-*

*pirism* etc. Este necesară, prin urmare, găsirea unei funcții transcendentale care în același timp *extinde și constrânge* o pretenție de cunoaștere, depășind *la limită* un principiu al diferențierii care ori extinde ilegitim, ori constrânge până la scepticism (folosim aici termenul în sensul lui kantian, de incapacitate de a mai putea distinge adevărul de fals). Propunem, așadar, ideea conform căreia în jurul khôrei lui Platon se pot articula astfel de instrumente necesare efortului nostru, cu ajutorul unui principiu pe care îl putem numi aici cel desemnat de către ideea *locuțiunii topice*[40].

Prin locuțiune nu înțelegem aici altceva decât o multiplicitate ce are aspectul *gramatical* al unei unități. Prin ideea unei locuțiuni topice propunem, prin urmare, însuși sensul unui tip de loc constitutiv posibilității parcurgerii unei multiplicități ca unitate, ce putem spune încă de pe acum, că este însăși topica constitutivă a intermediarității. Cel mai mare pericol pentru un astfel de efort reprezintă posibila interpretare eronată a acestuia drept introducerea violentă și ilegitimă a problematicii cosmologiei platoniciene în sistemul criticist. Sensul de sensibil la Platon trimite mai degrabă la cel al unei copii imperfecte (*mimêma*) decât la cel kantian al unei determinări sensibile a senzațiilor în timp și spațiu, iar cel de inteligibil trimite mai degrabă la prototip, sau la *noumen,* decât la sensul criticist al intelectului ca facultate a regulilor ce constituie determinarea predicativă a subiectului (logic) prin aplicarea categoriilor la experiență.

Este evident, așadar, că efortul nostru nu presupune o comparație directă a problematicii khôrei din Timaios cu cea a imaginației din Deducție, cele două probleme sunt cu totul distincte, în primul rând datorită diferențelor articulate anterior. Cu toate acestea, ceea ce propunem este mai degrabă o deplasare a problematicii khôrei din tradiția ei platoniciană, spre a obține două instrumente cu ajutorul cărora putem contura ideea unei intermediarități constitutive necesare tematizării și soluționării problemei noastre.

---

[40] Folosim aici termenul propus de către Virgil Ciomoș în *Timp și Eternitate,* Paideia, București, 2001.

Considerăm legitim, prin urmare, a articula aceste instrumente în jurul khôrei în vederea problemei topicii imaginației, din moment ce ambele probleme presupun ideea unui *triton genos* ca intermediaritate constitutivă însăși posibilității a ceea ce separă. Cu această observație obținem concomitent și legitimitatea efortului nostru, precum și limitele acesteia, înțelese drept sarcina de a nu depăși relevanța problematicii khôrei în vederea acestei sarcini dincolo de acest caracter comun al celor două.

Cele două instrumente articulate sub aceste constrângeri sunt, așadar, anunțate de către caracterul *u-topic* (*oú-topos*) al khôrei, mai precis, sub forma tipicității *non-eidetice* a acesteia, precum și a logicii particulare impuse de către aceasta, cea a dublei oscilări propusă de către Derrida. Khôra apare ca un raționament bastard (*logismô tini nothô*) în jurul imposibilității celor două forme, prima „postulată ca model, inteligibilă și existând veșnic în identitate cu sine; a doua, o copie a modelului, supusă devenirii și vizibilă”[41] de a da seama de devenire. Problema aici nu este nici cea a umbrei, precum nici cea a luminii, ci a însuși principiului prin care lumina lasă umbră, constitutiv însăși dualității celor două.

Problema este așadar cea a transcendentalității oricărei deveniri, în jurul căreia Platon introduce și o formă ce nu este un loc, cât ceea ce *dă loc* ca principiu constitutiv al devenirii, sistemul fiind compus astfel din „ceea ce devine; cea în care are loc devenirea; și modelul după a cărui asemănare ceea ce devine se naște”[42], printr-un raționament lipsit de legitimitatea paternă a *logos*-ului, adică a gândirii discursive, introdus ca o doică orfană la limita dintre *mythos* și *logos*, adică *u-topică. Mythos* pentru că este totuși un raționament bastard ce sfârșește în analogii imperfecte ale înscrierii și maleabilității ab-

[41] Platon, *Timaios,* în *Opere,* vol. VII, trad. Petru Creția și Cătălin Partenie, Editura Științifică, București 1993, p. 163, 49a.

[42] *Ibid.*, 50d.

stracte (doica, ceara, aurul etc.), în afară discursivității proprie *logos*-ului. *Logos* pentru că se impune ca o consecință a criteriilor acestuia, ca însăși condiția de posibilitate a discursivității.

Logica proprie khôrei nu mai poate fi, prin urmare, cea proprie *logos*-ului, cea a noncontradicției, din moment ce aceasta este însăși funcția constitutivă a discursivității. Considerăm că este clar faptul că nu se poate articula logica constitutivă a discursivității prin instrumentele inerente acesteia, din același motive prin care nu se pot decide condițiile de posibilitate ale unei metode prin simpla aplicare a acesteia, sau, dacă ne este permis mai plastic, este evident că vederea nu se poate totuși vedea pe sine în culori, ci doar drept condiții de posibilitate a acestora, ce la rândul lor nu mai sunt culori. În jurul unei astfel de considerații înțelegem gestul lui Derrida de a propune pentru khôra o logică a unei duble oscilări, mai precis cea dintre dubla participare și excludere, unde aceasta se mișcă între a nu fi *nici aceasta nici aceea,* dar și *aceasta și aceea.*

Granița dintre două țări nu este parte componentă a niciuneia, dar în același timp a amândurora. Trecerea de la somn la veghe are loc printr-un punct de absolută indiscernabilitate ce nu este nici somn, nici veghe, dar și somn și veghe. Granița subîntinde, așadar, constitutiv însăși dualitatea a ceea ce separă. Există o marginalitate în chiar centrul lucrurilor (precum *agora*) ce subîntinde constitutiv însuși principiul diferențierii. Chiar și omul în acest sens, ocupă funcția unei asemenea marginalități, în cadrul celor două mari teritorii ale gândirii moderne: *natură-libertate.* Alături de această logică specifică a unui *triton genos* am mai propus și caracterul *non-eidetic* al khôrei. Întreaga serie de analogii folosite de Platon, am argumentat, nu fac altceva decât a contura capacitatea definitorie a acesteia de a suporta înscrierea.

Cu toate acestea, tipul de înscriere de care *receptacolul* dă dovadă este unul cu totul special și considerăm că analogia propusă de către Derrida, cea a lichidului inodor ce stă la baza oricărui parfum, reușește să surprindă perfect aceasta tipicitate. Lichidul trebuie sa fie

inodor pentru că altfel ar zdrobi orice *esență* aromatică ce ar căuta loc de înscriere în aceasta cu propria-i *parazitare* aromatică. Khôra nu mai poate fi un loc sau unul dintre locuri, cât tocmai ceea ce *dă loc.* Receptacolul *u-topic* nu doar că nu ține de ordinea *logos*-ului, dar nu poate ține nici de cea a definită de către *eidos.* Aceasta se prezintă mai degrabă drept însăși frontiera constitutivă a posibilității devenirii prin *locuțiunea topică* pe care o realizează, adică a funcției transcendentale a unui loc de a face posibilă parcurgerea unei multiplicități ca unitate (unde multiplicitatea aici este alcătuită din sensibil și inteligibil, gen și specie sau chiar și ființă, respectiv ființare). Khôra nu este, așadar, nici *de-terminare,* nici *ne-de-terminare,* ci mai degrabă însăși o frontieră constitutivă dualității a ceea ce separă și a *locuțiunii* acestora.

Prin intermediul unui astfel de sens al receptacolului considerăm că este oportun să revenim la reformularea noastră plastică de mai devreme, aceea a problemei principiului prin care *lumina lasă umbră,* propunând pentru aceasta un fragment din *Timp și Eternitate* (2001) unde putem regăsi surprinsă problema legăturii dintre *vedere* și *dislocare:*

> „Lucrurile există, dar nu sunt. Khôra este, dar nu există. Sau atunci cînd «există», ea este chiar lucrurile. Vizibilitatea lucrurilor care există e astfel întemeiată într-o invizibilitate care nu există. Vizibilul lucrurilor există în invizibilul receptacolului. A vedea ceva înseamnă a-l situa în alt-ceva, anume, în invizibil. Vederea reprezintă, în consecință, efectul unei dis-locări pentru că «ceea ce se vede» se vede în altceva decât vizibilul însuși […]. și invers […] vizibilul este tocmai această ieșire din sine a in-vizibilului în propriu său alt-ceva. De aceea invizibilul este un contur lipsit de contur – conturul u-topiei. Ceea ce mărginește lucrul nu mai poate avea vreo margine"[43].

Prin urmare noi nu putem vedea lucruri, ci doar lucruri în lumină. Dar dacă am vedea doar lumina am fi, într-un sens invers,

[43] Virgil Ciomoș, *Timp și Eternitate,* Paideia, București, 2001, p. 89.

complet orbi. Ceea ce vedem în fapt sunt *lucruri în lumină:* „Vizibilul lucrurilor există în invizibilul receptacolului”[44]. Lumina devine astfel o *dis-locare* constitutivă vederii ca un *contur lipsit de contur,* unde însăși principiul distincției dintre *lumină* și *umbră* se dizolvă, pentru că „atunci cînd «există», ea este chiar lucrurile”[45]. Obținem prin urmare acest sens, al locuțiunii topice, prin care un tip de loc *u-topic,* care nu mai este unul dintre locuri, subîntinde constitutiv ca un *contur lipsit de contur,* însăși dualitatea a ceea ce separă, *non-eidetică și* la limita dintre *mythos și logos;* devine într-un sens chiar *umbra* lăsată în arhitectonica gândirii noastre de fracturarea unei cunoașteri ce nu mai este un intelect arhetip.

Nu dorim o introducere ilegitimă și violentă a problematicii khôrei în cadrului problemei topicii imaginației în sistemul rațiunii pure, cele două probleme rămân, totuși, în continuare distincte. Cu toate acestea considerăm că ambele presupun un efort asupra unui posibil *triton genos* ce ocupă funcția unei intermediarități constitutive dualității a însăși ceea ce separă prin realizarea a ceea ce noi am descris și propus sub expresia de *locuțiune topică.* Chiar și necesitatea introducerii unui astfel de termen pornește din aceeași considerare, în cazul lui Platon precum și în cel al lui Kant, de a introduce în arhitectonica gândirii noastre discursive o necesitate a unei funcții transcendentale *cvasi-recuperatoare* a unității originare a intelectului arhetip. Sub legitimitatea astfel dobândită, precum și în virtutea constrângerilor impuse de către aceasta, am găsit necesar a articula două instrumente de care ne propunem a ne folosi în vederea tratării problemei noastre. Acestea sunt caracterizate de către caracterul *non-eidetic* al khôrei, precum și de logica particulară impusă de către aceasta.

Cele două instrumente servesc articulării ideii unei *u-topii* constitutive a marginalității, idee prin care sperăm că putem adresa problema stabilirii gradului de independență a imaginației în Deducție,

[44] *Ibid.*

[45] *Ibid.*

a localizării acesteia și nu în ultimul rând, a clarificării sistemului de relații pe care aceasta le întreține cu celelalte facultăți, considerând legitim un astfel de efort pornind de la observația conform căreia ambele pornesc într-un sens de la aceeași necesitate. Orice sarcină de gândire presupune în primul rând o articulare clară a problemei de la care pleacă și a termenilor în cadrul cărora aceasta este pusă. În cazul nostru, aceasta a fost sarcina primelor capitole. Un astfel de efort trebuie urmat de articularea instrumentelor prin care soluționarea dobândește un teritoriu, o posibilitate și nu în ultimul rând, criterii de constrângere a pretențiilor de cunoaștere din cadrul acelui efort, ceea ce s-a impus drept sarcina capitolului de față. Ne simțim îndreptățiți prin urmare a continua această sarcină prin adresarea directă a problemei topicii imaginației.

## § 5. Tematizări Recente

Înainte de a adresa direct problema topicii, găsim totuși oportun a propune un scurt detur ce va avea sarcina adresării tematizărilor recente din jurul problemei imaginației în cadrul sistemului rațiunii pure, pentru a putea raporta astfel efortul nostru și la orizontul exegetic din care acesta face parte. Așadar, în vederea caracterului *acordării constitutive* a imaginației, îl putem menționa pe U.R. Vaccari, care interpretează imaginația ca mediator între receptivitate și spontaneitate, prin acțiunea productivă a imaginației ca prezentare originară a obiectului (*exhibitio originaria*[46]) ce stabilește constitutiv afinitatea fenomenelor prin intermediul apercepției transcendentale. În privința schimbărilor din cea de a doua ediție, acestea sunt interpretate alături de Heidegger, ca o retragere de la rădăcina obscură a imaginației, accentuând în schimb funcțiile intelectuale. În cele din

[46] În contrast cu prezentarea derivativă a imaginației productive – *exhibitio derivativa.*

urmă, imaginația productivă constituie schema, în opoziție cu cea reproductivă ce este responsabilă de cea a imaginii.

În jurul acestei caracteristici mai putem menționa și efortul lui Alfredo Ferrarin ce propune imaginația drept o facultate cu o importanță centrală unității experienței, care este în același timp și o activitate spontană a sensibilității (pasivă și prediscursivă) precum și un efect determinativ al intelectului îndreptat spre sensibilitate. Observă, în aceeași manieră precum Vaccari (și a majorităților exegeților), cum în prima ediție imaginația este o facultate de sine stătătoare, în timp ce în Deducția obiectivă este subordonată activității intelectului. Alături de această observație, mai este introdusă și problema pe care noi am anunțat-o prin ideea de indiscernabilitate topică, prin argumentarea faptului că dacă în cazul tuturor celorlalte facultăți principiile distincțiilor sunt articulate cât se poate de clar, în cazul imaginației în schimb o astfel de transparență lipsește.

Dirk Setton, subliniază aceeași caracteristică, prin definirea imaginației drept un mod al spontaneității care vizează receptivitatea și se distanțează în același timp de spontaneitatea judecății, folosind – în vederea imaginației – chiar termenul de receptivitate spontană (*spontaneous receptivity*). Receptivitatea nu este aici o simplă *primire* a cărei normativitate ar rezida cumva în relația ei cu obiectul. Aceasta poate oferi doar senzații, adică modificări ale fluxului de impresii, fără o ordine sau unitate. Sinteza figurativă în alte cuvinte nu face altceva decât să actualizeze formele intuițiilor sensibile, introducând diversul sensibil într-o *conexitate* (*connectedness*) unitară, adică într-un nexus al unui timp și al unui spațiu. Putem face trimitere încă din acest moment prin ideea de *conex* la cea de *locuțiune topică,* din moment ce în matematică acest principiu desemnează un obiect (care poate fi și un spațiu topologic) care este o multiplicitate parcursă ca unitate (sau în cazul spațiului dacă acesta nu poate fi conținut în două mulțimi disjuncte și deschise).

J. Michael Young pleacă de la definiția imaginației drept o facultate capabilă de producerea unei reprezentări în absența obiectului

(sensul imaginației în școala raționalistă wolffiană), deplasând totuși acest sens spre o facultate responsabilă de reprezentarea în intuiție a ceva ce nu este *cu totul prezent* sensibil (precum un copil care se joacă cu un băț văzându-l că pe o armă), insistând prin urmare asupra rolului jucat de către imaginație în schematism. Imaginația devine astfel constitutivă posibilității gândirii aritmetice, mai exact prin abilitatea de a ne putea folosi de proceduri generale pentru construirea reprezentărilor sensibile ca putând constitui colecții cu număr definit, constituire ce presupune o construire a ceva drept *mai mult decât ceva-ul era,* adică construirea în conformitate cu proceduri sau reguli generale. În cele din urmă, activitatea reproductivă a imaginației este definită drept o interpretare ce presupune referință, precum și o comparație prealabilă.

Tobias Rosefeldt propune teza conform căreia sinteza imaginației este un ingredient necesar al intuițiilor pure, dar printr-o sinteză care aparține și sensibilității, precum și intelectului. Aparține de senzație în măsura în care reprezentarea generală este mereu intuiție, dar și de intelect din moment ce intuițiile nu sunt generate doar de sensibilitate, pentru că aceasta este mereu doar pasivă, cât mai degrabă, produse prin spontaneitatea definitorie funcțiilor intelectuale. În alte cuvinte, simțul singur conține doar forma intuiției, dar o intuiție determinată necesită și combinarea diversului prin sinteza figurativă a imaginației productive. Prin urmare, există o activitate sintetică a imaginației asupra formei pure a timpului, unde prima este responsabilă de sintetizarea elementelor într-un întreg, iar prin conștiința acestei activități ne prezintă elementele drept succesive (prin categorie – chiar și *necesar* succesive). Astfel, a percepe timpul ține de un act activ și productiv al imaginației, și nu doar de o simplă prezentare a cunoașterii noastre cu ceva.

Jeffrey Liss în vederea problemei imaginației insistă pe ideea de obiect transcendental, articulând legătura dintre acesta și necesitatea unei *conexități* a experienței noastre (precum a făcut și Dirk Setton). Astfel, imaginația își produce obiectul transcendental (ca formă a

unității oricărei cunoașteri posibile), făcând prin urmare posibilă conexiunea diversului sensibilității cu condițiile necesare ale unității aperceptive. Efortul lui Wilfrid Sellars în jurul problemei imaginației propune un sens al acesteia prin definirea ei drept o facultate responsabilă de formarea imaginilor în acord cu o rețetă, precum și de conceperea obiectelor într-o manieră ce furnizează rețeta mai sus menționată. Astfel, imaginația productivă construiește obiecte în conformitate cu rețeta schematică, în timp ce cea reproductivă este o simplă asociere contingentă de reprezentări.

Toate aceste linii exegetice au în comun o articulare a imaginației ca o facultate intermediară, deși greu separabilă, a receptivității și spontaneității producând o *conexitate* necesară unității experienței, prin activitatea imaginației productive, de a produce, fie în prima Deducție forma oricărei experiențe posibile prin obiectul transcendental acordând în proces sensibilitatea și apercepția, determinând reprezentările primei cu unitatea necesară celei din urmă, fie prin activitatea sintezei figurative din a doua ediție, toate acestea fiind caracterizate de o sinteză ce are loc conform formei pure a simțului intern.

În vederea finalizării sarcinii acestui capitol, mai dorim să menționăm și efortul lui Michael Thompson din *Roots and role of imagination în Kant: Imagination at the core* (2009), care alături de faptul că propune o taxonomie a tematizărilor din jurul problemei imaginației pornind de la un principiu ce considerăm că presupune problema topicii, aduce în vedere și un posibil rol al acesteia în vederea originii tabelului judecăților din cadrul Deducției Metafizice. Primul gest taxonomic este cel presupus de diferențele regăsite între tradiția Anglo-Saxonă și cea Continentală. Prima ar presupune așadar o favorizare a Deducției Obiective, sau chiar o respingere totală a reușitei legitimării obiectivității categoriilor, care în cel mai bun caz interpretează imaginația drept o facultate secundară subordonată intelectului. Tradiția Continentală, în schimb, favorizează prima versiune,

alături de un statut independent al imaginației, argumentând schimbările suferite în ediția a doua drept un posibil răspuns al lui Kant față de reacțiile critice ale vremii.

Cel de-al doilea, de interes nouă, separă tematizările fie într-o direcție ce presupune acordarea unui statut independent imaginației (precum au făcut Sarah Gibbons, Rudolph Makkreel, Martin Heidegger, și John Llewelyn), ori o subordonează unei alte facultăi, prin ceea ce putem numi *teza subprocesului* (Paul Guyer, P.F. Strawson sau Henry Allison). Interpretarea lui Thompson s-ar putea încadra aici în linia continentală ce propune independența imaginației. Acesta respinge teza intelectualizării acesteia, sau a posibilului ei statut obscur, argumentând în schimb pentru un rol mediator al facultății, de sine stătător, ca rădăcină comună a sensibilității și intelectului. În acest proces, Thompson ridică și problema originii tabelului judecăților, sugerând articularea acestuia drept produsul interacțiunii imaginației cu formele pure ale intuiției. În cele din urmă chiar și categoriile sunt produse cu ajutorul variației imaginative.

Strawson așadar, pe lângă faptul că acordă imaginației cel mult un rol secundar ca *subproces* al intelectului, respinge și pretenția de reușită a Deducției, de a legitima posibilitatea aplicării necesare a categoriilor. Poziția lui, având ca referință taxonomiile de mai sus, se încadrează prin urmare în cele tipice liniei Anglo-Saxone, unde efortul se concentrează în jurul celei de-a doua ediții, argumentându-se pentru o reușită doar de limitare a pretențiilor de cunoaștere din cadrul critici rațiunii speculative, renunțându-se la orice pretenție a idealismului transcendental. Sistemul criticist propune în același timp o limitare și o extindere. Prima în sensul limitării pretențiilor noastre de cunoaștere la orizontul unei experiențe posibile, dar în același timp și o extindere prin ancorarea acesteia în structuri transcendentale care o determina necesar, făcând-o prin urmare posibilă, legitimând astfel prin apel la funcțiile constitutive ale acesteia posibilitatea judecăților sintetice a priori. Strawson aderă prin urmare, precum mulți alți exegeți de sorginte Anglo-Saxonă, doar la

limitarea în sensul de mai sus, nu și la posibilitatea legăturii sintetice pe alt temei decât cel al experienței a unui predicat care nu este inclus într-un subiect, respingând pentru aceasta reușita Deducției, adică obiectivitatea categoriilor, considerând prin urmare imaginația, drept cel mult un *locotenent* al sintezei intelectuale.

Henry Allison în schimb, deși acorda Deducției o oarecare reușită (mai precis aceea de a articula unitatea aperceptivă drept o condiție de posibilitate a gândirii, dar respingând în schimb aplicarea necesară a categoriilor la reprezentările sensibile și a faptului că aceasta rezultă din prima), recurge precum Strawson la intelectualizarea imaginației, ierarhizând astfel facultățile cunoașterii sub preeminența conceptuală a sintezei intelectuale.

În cele din urmă, și Beatrice Longuenesse, precum cei doi autori menționați mai devreme, argumentează faptul că imaginația din prima Deducție devine în cea Obiectivă sinteza figurativă, limitând activitatea acesteia la cea sintetică a spontaneității, acordând o valoare ontologică schimbărilor și prin urmare ierarhizând facultățile.

Avem prin urmare, în istoria tematizărilor problemei, două poziții în jurul rolului imaginației. Fie este o facultate independentă responsabilă de *acordarea constitutivă* a sensibilității și intelectului prin producerea *conexității* experienței, păstrând o funcție transcendentală în direcția ambelor activități ale acestora, fie este un *subproces* intelectual, capabil doar de o sinteză figurativă, drept locotenent al celui din urmă în procesul determinării sensibilității. Cu toate acestea, considerăm că este oportun să ne oprim și asupra afirmației lui Thompson în privința originii tabelului judecăților și a rolului jucat de către variația imaginativă în acesta, pentru a putea introduce și problema *legalității* imaginației (adică mai exact a relației pe care imaginația o are cu o caracteristică în mod normal atribuită intelectului ca facultate a regulilor).

În contextul în care o logică transcendentală nu are de-a face cu obiecte empirice, ci mai degrabă doar cu legile intelectului și rațiunii, întrucât se raportează la obiecte a priori, precum și datorită faptului

că în ordinea analizei lui Kant, în momentul abordării problemei tabelului judecăților, conceptele pure ale intelectului nu erau încă disponibile, nefiind încă demonstrate drept necesare în aplicarea lor la experiență, argumentează Thompson, tot ceea ce Kant avea la îndemână în acel moment pentru articularea tabelului, erau în primul rând intuițiile pure ale sensibilității și imaginația. Din acest motiv Thompson propune o interpretare a originii tabelului judecăților drept produsul interacțiunii constitutive a imaginației cu formele pure ale intuiției. Timpul în sens formal se manifesta drept forma simultaneității sau succesiunii, în timp ce spațiul în forma locației proximale, sau a identității spațiale. Imaginația ar angaja astfel aceste forme într-o manieră discursivă producând opt posibile permutări: prima serie descrisă de către un singur obiect în identitate spațială și simultaneitate temporală; în identitate spațială și succesiune temporală, în proximitate spațială și simultaneitate temporală, precum și în cele din urmă în proximitate spațială și succesiune temporală, iar cea de-a doua serie este produsă de aceleași permutări spațio-temporale de data aceasta în cazul unei multiplicități obiectuale.

În cazul identității spațiale și a simultaneității temporale, adică în cazul unui obiect într-un singur loc și în același timp se obțin judecățile universale, afirmative, categorice și asertorice, pentru că presupunem un domeniu epuizat de existența acestui obiect. Două obiecte într-un singur loc și în același timp, adică din nou în identitate spațială și simultaneitate temporală produc judecățile universale, negative, categorice și apodictice, pentru că este necesar domeniului, a nu se putea ocupa de către o multiplicitate de obiecte, același spațiu. Două obiecte în spații diferite și în același timp (proximitate spațială și simultaneitate temporală) produc judecățile particulare, ipotetice, disjunctive, afirmative, asertorice și apodictice (este necesară o relație de proximitate a două obiecte dacă sunt în spații diferite și în același timp). Dacă luăm în considerare relația pe care mereu cea de-a treia judecată o are cu celelalte două (posibilitatea de a o deriva

pe cea de-a treia din primele două) într-unul dintre cele patru momente ale judecății (cantitate, calitate, relație și modalitate) este clar cum această interacțiune a imaginației cu formele pure ale intuiției produce în mod complet, în cele din urmă, conform lui Thompson, tabelul judecăților.

Urmărind același proces și în cazul categoriilor, un obiect într-un singur loc în același timp coroborat cu o multiplicitate de obiecte în identitate spațială și simultaneitate temporală produce categoria unității, din moment ce două obiecte nu pot fi în identitate spațială în același timp, decât dacă acestea sunt unul și același obiect. Două obiecte, în schimb, în proximitate spațială și simultaneitate, produc categoria pluralității, iar un obiect, fie în același loc sau nu în succesiune produce categoria inerenței și subzistenței. Astfel, și două obiecte simultane și proxime spațial ar produce categoria comunității etc. Prin urmare este aceeași activitate pe baza căreia categoriile sunt deduse din tabelul judecăților, precum cea responsabilă de producerea celui din urmă, mai precis activitatea constitutivă a imaginației productive în formele pure ale simțirii. Imaginația productivă este responsabilă aici de producerea regulilor prin care orice sinteză intelectuală are loc, prin variația pe care o produce în cadrul formelor simțirii pure. Cu toate acestea ne considerăm rezervați asupra acestei posibilități ale producerii judecăților prin angajarea discursivă a intuițiilor pure de către imaginația productivă. Thompson demonstrează totuși că există o determinare reciprocă dintre cele douăsprezece posibile funcții ale sintezei unității obiectului cu sistemul de relații făcut posibil de formele pure ale simțirii, dar dacă cele din urmă determină sistemul categoriilor prin intermediul variației imaginației productive, sau dacă formele pure ale ordinii sunt determinate în ceea ce privește sistemul de relații produse de către acestea prin aceeași funcție a imaginației, rămâne nedecis. Singurul lucru cert este faptul că funcția acestei determinări, indiferent de vectorul pe care aceasta este înscrisă, este localizată la nivelul imaginației, ca

mediu intermediar prin care *legea* pătrunde. Astfel, problema noastră în virtutea căreia am introdus această problemă, caracterizează în cele din urmă imaginația drept un *non-loc de joc al legii.*

Se impun prin urmare două poziții pe care tematizările din jurul problemei imaginației au tins a ocupa. Pe prima o putem numi *teza non-derivativă a imaginației,* care a tins să insiste asupra primei ediții și care a acordat imaginației un statut independent prin conturarea rolului constitutiv pe care aceasta îl joacă în acordarea sensibilității și intelectului, precum și în producerea *conexității* experienței. Pe cea de-a doua linie o putem numi *teza derivativă a imaginației,* care se axează pe Deducția Obiectivă și care propune caracterizarea acesteia drept un *locotenent* al intelectului în determinarea sensibilității, unde aceasta își pierde independența devenind un *sub-proces* al sintezei intelectuale.

Având acestea în vedere, putem deja declara efortul nostru înscris în linia *non-derivativă a imaginației.* Considerăm că nu trebuie acordată o valoare ontologică schimbărilor din Deducția Obiectivă, deoarece acestea duc la o ierarhizare a facultăților pe care nu o recunoaștem drept legitimă și în conformitate cu însăși efortul kantian. Alături de aceasta, teza noastră presupune și ideea conform căreia, o funcție constitutivă posibilității unei dualități, ca însăși principiu transcendental a ceea ce separa, deși cu greu diferențiabilă în anumite puncte de acestea într-o logică a *logos*-ului, rămâne totuși distinctă și independentă.

## § 6. Topica Imaginației

Având la dispoziție articularea problemei și a termenilor în care aceasta este pusă, a instrumentelor propuse în vederea abordării acesteia și a limitelor lor, precum și în cele din urmă a tematizărilor recente ale acesteia în vederea inserării efortului nostru în seria lor pornind de la principiile taxonomice ce le pot ordona, ne considerăm îndreptățiți a ne îndrepta acum privirea către o posibilă soluționare

a acestei probleme. Cea din urmă nu este, bineînțeles, un efort întru totul localizat la nivelul acestei secțiuni, ci subîntinde întreaga apropiere de aceasta, prin maniera în care am formulat problema, instrumentele și principiile taxonomice invocate mai devreme.

Problema noastră nu este în fond nimic altceva decât problema fracturii subiectului și predicatului într-o gândire discursivă. Dorim să propunem prin urmare considerația conform căreia întreg discursul kantian din jurul problemei imaginației, oricât de obscur, aporetic sau chiar contradictoriu apare la prima vedere, nu face altceva decât să încerce a da seama de această problemă a gândirii discursive prin funcțiile imaginației, printr-un discurs cât se poate de clar și coerent dacă ținem cont că nu trebuie ancorat în logica proprie *logos*-ului, pentru că natura problemei o impune, din moment ce aceasta privește însăși condițiile de posibilitate ale discursivității. Gândirea discursivă este prin urmare una în esență fracturată, pentru că nu putem dispune de un intelect arhetip, adică intuitiv și divin. Intelectul arhetip devine astfel o dizolvare a însuși principiului necesității fracturării dintre subiect și predicat, între sensibilitate și intelect. Dumnezeu îi răspunde lui Moise: *„Eu sunt cel ce sunt"*[47], ca o articulare la nivelul gândirii discursive a însăși dizolvării principiului separării acesteia în cazul intelectului divin, printr-un joc al indiscernabilității topice a subiectului și predicatului răspunsului. Răspunsul devine astfel o *umbră* lăsată asupra gândirii discursive a unității arhetipale de care aceasta nu poate dispune.

Dacă intelectul nu ar fi separat de sensibilitate, atunci intelectul s-ar putea afecta singur prin sintezele lui, ca un act originar *productiv ontologic;* am putea spune așadar: *„Să fie lumină!"*[48] și ar fi lumina. Dacă în schimb, fractura ar fi completă, nu am putea cunoaște nimic, din moment ce nu există nici o activitate transcendentală a aplicării sintezelor intelectuale la reprezentările sensibile. Am dispune cel mult de un flux de senzații ordonate în timp și spațiu, pe de-o parte

[47] Exodul 3:14.

[48] Geneza 1:3.

și de funcții ale unității necesare unității originar-sintetice aperceptive prin categorii, pe de alta, dar fără o posibilitate a determinării necesare a primelor de către cele din urmă. Dacă în schimb, aceasta fracturare ar fi clinică, fără constituirea între cele două a unei *u-topii* constitutive, atunci gândirea noastră, dacă ar fi în primul rând posibilă, ar fi o *prezență perfectă,* un fel de *animal perfect și fără rest* incapabil de extinderea cunoașterii prin abstractizare sau de actul de a putea *înțelege* o piatră drept un instrument. Însăși *distanța* care ne face cunoașterea și gândirea cu putință dispare, prin urmare și *cuvântul,* din moment ce acesta nu este în esență nimic altceva decât *distanță.* Un astfel de *animal perfect și fără rest* este prin urmare la antipodul radical al *Zeului,* înțeles ca intelect arhetip.

Problema topicii imaginației se deplasează prin urmare de la principiile diferențierii inerente teritoriului sensibilității, respectiv intelectului, pe baza cărora orice reflexie transcendentală are loc în mod normal, ci mai degrabă, așa cum am argumentat în cadrul primei secțiuni a acestui efort, aceasta presupune însăși constitutivitatea transcendentală a diferențierii, care spre deosebire de exemplele de mai sus, reușește totuși a da seama de posibilitățile noastre de cunoaștere. Este nevoie, așadar, de introducerea în arhitectonica gândirii noastre discursive a necesității unei funcții transcendentale *cvasi-recuperatoare* a unității originare a intelectului arhetip, rol ocupat aici de către activitatea *u-topică* și constitutivă a imaginației transcendentale. Imaginația devine prin urmare o facultate independentă, care nu este nici sensibilitatea nici intelectul, dar este și sensibilă și intelectuală, angajată într-o activitate constitutivă a însăși dualității ce separă, ca o *dis-locare* constitutivă gândirii *dis-cursive.* Este o trecere la limita a separării, care în același timp extinde și constrânge, mai precis la unitate și discursivitate. Nu este nici *Rațiunea* (care are un rol doar regulativ) precum nici un *locotenent* al intelectului.

Am definit până acum sarcina noastră, aceea a încadrării topice, drept un efort al clarificării sistemului de relații în care imaginația

este înscrisă față de intelect și sensibilitate, precum și a stabilirii gradului de independență de care aceasta dispune. Imaginația ține de receptivitate prin urmare datorită activității nemijlocite pe care o are în percepții prin aprehensiune și funcțiile ei reproductive, dar și de spontaneitate prin activitatea ei schematică și prin producerea formei oricărei experiențe, care o leagă prin urmare inseparabil de unitatea aperceptivă, care cu privire la sinteza transcendentală a imaginației este chiar intelectul pur, sediu al categoriilor care nu sunt altceva decât unitatea necesară a sintezei pure a imaginației cu privire la orice experiență posibilă.

Discursul lui Kant în jurul imaginației nu este așadar fragmentat sau aporetic, ci doar subîntins de problema necesității introducerii în arhitectonica gândirii noastre discursive a unei funcții transcendentale *cvasi-recuperatoare* a faptului că aceasta este în cele din urmă fracturată într-o facultate sensibilă și una intelectuală. Aceeași problemă a fracturării este responsabilă și de introducerea problemei khôrei în cazul lui Platon, doar că în acest caz între *inteligibil* și *sensibil*, ca transcendentalitate a oricărei deveniri. Dar din moment ce pleacă de la aceeași necesitate a gândirii discursive, a unui *triton genos* constitutiv dualității a ceea ce separa prin *locuțiunea topică* pe care o realizează, considerăm legitim a articula în jurul problemei din urmă o serie de instrumente prin intermediul cărora putem da seama de statutul și seria de relații a imaginației spre a-i stabili topica în maniera descrisă mai sus.

Necesitatea introducerii a noi instrumente se impune în jurul faptului că imaginația, în problematizarea ei topică în raport cu receptivitatea și spontaneitatea sfidează însuși principiul prin care separarea și prin urmare încadrarea în cele două poate avea loc. Discursul kantian asupra imaginației poate beneficia prin urmare de seria de instrumente impuse de către efortul platonician din jurul khôrei, aceea a tipicității *u-topice, non-eidetice* și încadrată într-o logică a dublei oscilări, ca marginalitate în chiar *centrul* lucrurilor ce subîntinde constitutiv însăși posibilitatea principiului diferențierii

prin *locuțiunea topică* pe care o realizează. Imaginația trebuie prin urmare să țină și de receptivitate și de spontaneitate, datorită caracterului său *u-topic,* dar nu poate fi nici sensibilitatea și nici intelectul, din moment ce *ceea ce dă loc* nu mai poate fi *unul dintre locuri,* caracteristică topică ce nu este contradictorie dacă ținem seama de faptul că ceea ce produce *locuțiunea topică* nu mai poate fi subordonată criteriilor *logos*-ului din moment ce aceasta este însăși condiția de posibilitate a gândirii discursive. Nu poate fi nici sediul categoriilor, nici al intuițiilor din moment ce *intermediarul* este *non-eidetic.*

Nu este de mirare prin urmare de ce problema imaginației este ridicată în cadrul Deducției și de ce ea pare a juca cel mai important rol în desfășurarea acesteia, precum și în Schematism, din moment ce în ambele secțiuni problema cu care se confrunta Kant este cea a redobândirii unității arhitectonicii gândirii în urma scindării realizate de introducerea fracturii acesteia în receptivitate și spontaneitate, fie prin deducția necesității aplicării funcțiilor sintetice a celei din urmă la prima, fie prin descrierea manierei subsumării reprezentărilor sensibile sub concepte prin intermediul schemei. Întâmplător nu este nici faptul că schema este un produs al imaginației, din moment ce pentru a-și realiza activitatea aceasta trebuie necesar să împrumute de la aceasta tipicitatea ei topică: „E clar că trebuie să existe un al treilea termen care să fie omogen, pe de o parte, cu categoria, pe de altă parte, cu fenomenul, și care să facă posibilă aplicarea celei dintâi la cel din urmă. Această reprezentare intermediară trebuie să fie pură (fără nimic empiric) și totuși pe de o parte «intelectuală», pe de altă parte «sensibilă»"[49]. Schema, prin urmare, fiind produsul activității acordării transcendentale realizată de către imaginație, este tot un *triton genos* ce are aparența unei indiscernabilități topice.

Sensul acestui efort a fost acela de a demonstra faptul conform căruia Kant, în privința imaginației, a avut în vedere o problemă specifică și un rol cât se poate de exact, acela al articularii unei funcții

[49] *CRP,* p. 169.

transcendentale ce poate da seama de faptul că nu dispunem de un intelect arhetip, precum și a faptului că totuși o separare clinică a receptivității de spontaneitate în cazul gândirii discursive nu poate da seama totuși de cunoașterea noastră. Dacă putem considera prin urmare faptul că obscuritatea din jurul problemei imaginației poate fi formulată drept o problemă de topică, atunci aceasta are a se ocupa cu clarificarea gradului de independență și a sistemului de relații în care aceasta este înscrisă. Aceasta ține de receptivitate, prin activitatea ei în aprehensiune și reproducere, precum și de spontaneitate, prin producerea formei oricărei experiențe, a legăturii constitutive pe care o menține cu unitatea aperceptivă, conceptele pure și în cele din urmă și schema, fiind în același timp independentă și distinctă de acestea.

Imaginația deplasează termenii în care se poate pune problema topicii, fiind o *dis-locare* constitutiva însăși gândirii *dis-cursive,* ca marginalitate *u-topică* ce subîntinde însăși principiul diferențierii și condiția de posibilitate a dualității astfel separate, ca trecere la limită a acestei separării, ce face posibilă însăși problema unei topici. Imaginația transcendentală nu este prin urmare nimic altceva decât „distanța arhitectonică care face cu putință reflexia și auto-reflexia"[50], ridicând în același timp ideea și problema unei *distanțe transcendentale* ce ne-ar caracteriza și înscrie astfel undeva între un intelect divin și o animalitate perfectă fără de rest.

Problema topicii imaginației trimite prin necesitatea tematizării principiilor diferențierii introduse de către tipicitatea gândirii discursive la problema fracturării subiectului de predicat. O astfel de fracturare necesită o funcție transcendentală a *dis-locării* ce face posibilă *locuțiunea topică* a facultăților ce le separă. Această funcție este însăși imaginația transcendentală. Considerăm prin urmare legitim gestul de a introduce o serie de instrumente articulate în jurul problemei khôrei în cadrul sarcinii noastre, din moment ce prin prisma

[50] Virgil Ciomoș, *Conștiință și Schimbare în Critica Rațiunii Pure,* Editura Humanitas, București 2006, pg. 181

fracturării menționate mai sus, ambele privesc necesitatea unui *triton genos* constitutiv însăși dualității separate.

Imaginația nu este nici receptivitate, nici spontaneitate, dar în același timp o activitate constitutivă în privința amândurora, caracteristică ce nu este aporetică, pentru că nu are loc într-o logică a *logos*-ului, ci este chiar condiția de posibilitate a discursivității. Termenii problemei topicii prin urmare se deplasează, imaginația nu mai poate fi subiectul principiilor unei separări a cărei *locuțiune* o constituie ca distanță arhitectonică ce face cu putință reflexia transcendentală. Imaginația este *umbra* lăsată în arhitectonica gândirii noastre a faptului că nu dispunem de un intelect arhetip, ca *distanță transcendentală* și *u-topică* ce ne înscrie cunoașterea undeva între cea a *Zeului* și cea a *animalului perfect și fără rest*.

Sebastian Pavalache

## Bibliografie

Ciomoș, Virgil, *Conștiință și schimbare în Critica rațiunii pure, o perspectivă arhitectonică asupra kantianismului,* Humanitas, București, 2006.

Ciomoș, Virgil, *Timp și eternitate – Aristotel, Fizica IV 10–14, interpretare fenomenologică,* Paideia, București, 2001.

Coates, Paul, „Imagination and the Unity of Experience: Kant, Sellars, and the Objects of Perception", în: *The Metaphysics of Perception,* Routledge, Londra, 2007, cap. 9.

Derrida, Jacques, *Khôra,* trad. Marius Ghica, Scrisul Românesc, Craiova, 1998.

Ferrarin, Alfredo, „Kant and Imagination", în: *Fenomenologia e Società. Kant e Hegel tra Europa e America,* Rosenberg & Sellier, Milano 2009, No. 2, pp. 7–19.

Heidegger, Martin, *Kant and the Problem of Metaphysics,* trad. engl. James S. Churchill, Indiana University Press, Bloomington, 1962.

Kant, Immanuel, *Critica Rațiunii Pure,* trad. Nicolae Bagdasar și Elena Moisuc, ediția a III-a îngrijită de Ilie Pârvu, Univers Enciclopedic Gold, București, 2014.

Kant, Immanuel, *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfățișa drept știință,* trad. Mircea Flonta și Thomas Kleininger, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1987.

Liss, Jeffrey, „Kant's transcendental object and the two senses of the noumenon: a problem in imagination", în: *Man and World 13,* Martinus Nijhoff Publishers, Londra 1980, pp. 133–153.

Platon, *Timaios,* în Opere, vol. VII, trad. Petru Creția și Cătălin Partenie, Editura Științifică, București, 1993.

Rosefeldt, Tobias, „Kant on Imagination and the Intuition of Time", în *The Imagination in German Idealism and Romanticism,* accesat martie 2018:
[https://www.academia.edu/35430293/Kant_on_Imagination_and_the_Intuition_of_Time].

Rosefeldt, Tobias, „Kant and the epistemic role of the imagination", accesat martie 2018 la adresa: [https://www.academia.edu/36005681/Kant_and_the_epistemic_role_of_the_imagination].

Sellars, Wilfrid, „The role of the imagination in Kant's theory of experience" în *Categories: A Colloquium,* accesat aprilie 2018 la adresa: [https://digital.library.pitt.edu/islandora/object/pitt:31735062221167].

Setton, Dirk, „The Capacity to Sustain Receptivity Spontaneously: Imagination in Kant's Theory of Experience", în: *Filozofski vestnik,* accesat decembrie 2017 la adresa:
[https://ojs.zrc-sazu.si/filozofski-vestnik/article/viewFile/4523/4220].

Thompson, Michael, „Roots and role of imagination in Kant: Imagination at the core", în: *Graduate School Theses and Dissertations,* University of South Florida, 2009, Paper 50.

Vaccari R. Ulisses, „Imagination in Kant's Critique of Pure Reason", în: *X. Internationalen Kant-Kongress.* Recht und Frieden in der Philosophie Kants, Walter de Gruyter, Berlin 2008, No. 2, pg. 789–796.

Young, Michael, „Kant's View of Imagination", în: *Kant-Studien,* Lawrence 1988, pg. 140–164.

Young, Michael, „Construction, Schematism, and Imagination", în: *Topoi* 3, Berlin 1984, pg. 123–131.

# – XII –

**Teodora Crișan**

Teodora Crișan (n. 1999) a absolvit studiile de licență în filosofie la Universitatea Babeș-Bolyai din Cluj-Napoca (2018–2021) și a beneficiat de o bursă Erasmus la Universitatea Eberhard-Karls din Tübingen (2021). Din 2021 urmează masteratul de filosofie din cadrul Universități din Tübingen. Principale sale teme de interes și de cercetare sunt: fenomenologia, psihanaliza, filosofia clasică germană și filosofia politică.

## Topica crucii de mormânt: orizontala numelui propriu

Textul de față își propune o cercetare a felului cum se constituie omul ca individ unic, care poate fi enunțat atât ca subiect al propriei sale existențe, cât și ca obiect al experienței noastre și în ce măsură numele propriu îi poate fi substituent în enunțarea despre el; de asemenea, cum se realizează conținutul de semnificație al numelui în raport cu omul anumit pe care îl are drept referent unic, devenindu-i astfel *propriul* nume propriu. În primul rând, vom urmări în ce măsură cel pe care îl vedem este mereu identic cu sine, în așa fel încât predicația să se enunțe despre același subiect; apoi, vom avea în vedere cum se realizează identitatea omului prin predicațiile care se fac despre fiecare ipostază a sa în parte, precum și în ce măsură numele propriu poate fi asignat diferitelor ipostaze pentru a indica identitatea de sine a subiectului. Ulterior, vom avea în vedere modurile de existență ale omului, care fac posibilă constituirea lui ca subiect al experienței noastre și obiect al lumii deopotrivă, pentru ca la finalul acestui capitol să revenim asupra imaginii cruci, interpretate în raport cu semnificația numelui propriu. Cu acest scop, vom face apel la filosofia lui Aristotel, teoria descripției a lui Bertrand

Russell, precum și la *Grammatica Speculativa* a lui Thomas din Erfurt și comentariul lui Heidegger asupra acesteia[1], din cadrul lucrării sale de abilitare. Această întreprindere se cere a fi parcursă în cadrul tematicii propus, pentru a afla în ce fel numele inscripționat pe axa orizontală a crucii de mormânt indică omul anume al cărui mormânt avem în vedere.

## § 1. Topica crucii de mormânt: orizontala numelui propriu

Ceea ce susține congruența considerațiilor de față întru o preocupare față de emergența individului ca subiect al propriului fapt de a fi este problema constituirii individualității în perspectiva certitudinii morții, pricinuită de imaginea unei cruci de mormânt, pe a cărei latură orizontală stă scris numele, iar pe cea verticală, deasupra și dedesubtul intersecției dintre cele două axe, anul nașterii, respectiv cel al morții individului. Felul în care înțelegem semnificația acelei cruci este o problemă de interpretare a fenomenului morții, la fel cum este o problemă ce ține de identificarea omului care a *fost,* trăind ca ansamblu al proprietăților sale specifice, cu numele care, inscripționat pe crucea de mormânt, îi anunță absența din lume, *ne*ființa. Crucea[2], ca atare, este un semn, drept urmare rolul său este acela de a semnifica ceva (semnificatul) prin substituirea acestuia, anunțând astfel tocmai lipsa semnificatului: ceva nu este aici. Semnificând, semnul substituie ceea ce este semnificat cu un semnificant corespunzător, care trebuie să cuprindă in conținutul propriu de sens conținutul de semnificație ce îi aparține semnificatului. Prin urmare, privind-o, crucea de mormânt trebuie să ne indice precis omul a cărui lipsă o marchează. Întrebarea ce se cere a fi adresată este, deci, următoarea: *cine* nu este aici?

---

[1] Atribuită în mod eronat lui Duns Scotus, titlul lucrării lui Heidegger îl menționează pe acesta ca autor al lucrării, iar nu pe Thomas din Erfurt.

[2] Detașată, in contextul textului de față, de semnificațiile religioase pe care le comportă.

Din viitorul survenirii sale, moartea orientează întreaga desfășurare lineară a vieții dinspre naștere, din trecut, prin prezent și către viitor. Totodată, ea reprezintă, odată ce omul se află în lume, o necesitate în care stă cuprinsă însăși traiectoria devenirii individuale. Morții îi poate fi asimilat într-o măsură sensul conceptului aristotelic de φύσις[3] în interpretarea lui Heidegger[4], anume ca dispoziție intrinsecă, necesară pentru potențiala emergență a unei mișcări care se întreține pe sine, totodată îmboldind motricitatea în cel căruia îi revine propria moarte. Altfel spus, moartea poate fi gândită drept moment declanșator al unei totalități de mișcări desfășurate în direcția ei, în care rezidă sensul mișcării demarate. Așadar, între numele și anii în care a avut loc viața sa trebuie să fie cuprinsă ceea ce s-a constituit drept semnificație a celui determinat sub semnul crucii. Spunem „a avut loc" pentru a marca dimensiunea factică a unui om in orizontul lumii ca loc ce cuprinde toate conținuturile de lucruri în sine[5], în sens kantian, ce există independent de emergența oricărei existențe individuale; mai mult, în acest fel este insinuat sensul unei deschideri, al unui „spațiu liber" în cadrul lumii ca orizont al experienței posibile, în care își află locul întocmai individul. Câtă vreme ea este, ființarea de tip uman este într-o lume[6]; odată cu moartea, care pune capăt timpului vieții, își pierde locul din lume. Chiar dacă trupul continuă să existe factic în mormânt, ființarea de tip uman nu

---

[3] „*Physis*", concept din filosofia antică grecească, al cărui echivalent aproximativ ar fi termenul de „natură" în sensul a ceea ce ține în mod necesar de arhitectonica intrinsecă a ceva, în acționând și determinative asupra aceluia.

[4] Martin Heidegger, *Vom Wesen und Begriff der Physis, Aristoteles Physik B 1.,* Cisalpino. Milano, 1960, p. 2.5

[5] „Lucrul în sine, care, deși pentru sine real, rămâne necunoscut de noi" (Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure,* trad. Nicolae Bagdasar, Univers Enciclopedic Gold. București, 2009, p. 35 – abreviat *CRP*)

[6] „Lumea este astfel ceva „în care" Dasein-ul ca ființare a fost de fiecare dată deja" (Martin Heidegge, *Ființă și timp,* trad. Cătălin Cioabă, Gabriel Liiceanu, Humanitas, București, 2003, p. 103 [76]).

mai este, pentru că nu se mai desfășoară temporal peste dimensiunea factică a existenței.

Ceea ce distinge ființarea de tip uman de alte ființări este, apelând la concepția heideggeriană, faptul de a fi într-o lume ca modalitate de a ființa caracterizată de înțelegerea însăși a acestui fapt. Acest tip de ființarea își are locul factic în lume într-un *timp* delimitat care, curgând dinspre naștere înspre moarte, deschide dimensiunea orizontală a succesiunii ca mișcare în timp, suprapusă unui cadru spațial. Existența omului în lume reunește coordonatele ordinale pe care devenirea individului, înțeleasă ca sens al însușiri momentelor succesive, le generează. Dar faptul de a fi un individ uman nu este doar o curgere temporală finită, suprapusă planului lumii, ci intercalează planeitatea dimensiunii lumii factice cu sfera timpului etern, aceasta din urmă fiind cea care face posibilă mișcarea ca atare în interiorul oricărui cadru spațial, iar astfel și emergența unui cadru temporal definit. Căci doar suprapunerea timpului asupra spațiului oprește simultaneitatea în care se mențin cele două, separate. Este vorba, așadar, nu de simpla urmare a unui curs curgând fatidic, precum cel al râului heraclitean al schimbării, ci de posibilitatea determinării ca devenire: suprapunerea este realizată odată cu emergența unei ființării de tip uman. Chiar dacă are un curs de curgere determinat dinspre naștere înspre moarte, timpul omului în lume nu trebuie înțeles ca unul linear, pentru că nici omul însuși nu ar fi mai mult decât o succesiune de momente individuale, ce dispare în neființă odată cu moartea. *A fi* în timp înseamnă a putea interacționa cu o lume, iar interacțiunea nu se constituie unidirecțional, urmând întinderii spațiale a lumii ca substrat, ci în toate cele patru direcții cardinale pe care le deschide timpul suprapus spațiului odată cu desfășurarea existenței umane; ea presupune o acțiune căreia îi revine o reacțiune, în a căror dinamică se formează concretul vieții. Urma existenței unui om se păstrează și după moarte, drept dovadă stând în acest caz crucea care indică întocmai spre acele puncte cardinale, ce reprezintă desfășurarea faptului de a exista nu doar în liniaritatea lumii

temporale, ci și în verticalitatea care reprezintă procesul de individualizare a omului în raport cu lumea sa. În acest fel, omul, ca ființă individuală, este și el un om în sine, adică un om anumit, pe care îl putem deci numi, referindu-ne astfel la el și doar la el. Acela este omul al cărui mormânt stăm în fața.

Pe lângă sfera timpului care îi deschide lumea ca loc ordinal al individualizării, există un substrat care asigură permanența sinelui de-a lungul axei orizontale pe care se desfășoară existența finită și care se conține tocmai în verticala care o întretaie în fiecare punct linear din care este alcătuită. Timpul său nu este timpul din lume, ci este cel generat ca temporalitate proprie de circulația de sens de-a lungul axei verticale. Ceea ce se realizează în urma aceste mișcări se răsfrânge asupra tuturor direcților în care se consolidează structura omului individual pentru a fi obiect în sine al lumii și subiect al propriei existențe pe de-o parte și subiect al predicției, surprins fiind în ipostaza de obiect în experiența noastră, pe de alta. Originea acestui timp se găsește în tocmai punctul care îi condiționează totodată și finitudinea, ca o condiție de posibilitate a irumperii temporalității pentru ființarea de tip uman căreia îi revine: aceasta este moartea, care, prin poziția sa apodictică la finalul vieții factice, se află mereu în perspectiva oricărui moment prezent și determină tot ceea ce se realizează în urma ei. Apropiindu-ne din nou de filosofia heideggeriană, omului în raport cu propria existență îi aparține faptul de a fi întru moarte[7] ca modalitate de a se constitui în cardinalitatea însăși care o structurează. În verticalitatea temporalității, moartea este cea care, în legătura dintre omul în sine și toate ipostazele sale posibile

[7] *„Faptul-de-a-fi-întru-moarte"*, concept utilizat de Heidegger în *Ființă și timp;* după cum îl definește Gabriel Liiceanu în „Excurs asupra câtorva termini heideggerieni din Ființă și timp": „Faptul-de-a-fi-întru-moarte devine putință de a obține integralitatea autentică a Dasein-ului pe linia timpului" (Liiceanu, Gabriel. „Excurs asupra câtorva termini heideggerieni din Ființă și timp" în Martin Heidegger, Ființă și timp, Humanitas, București, 2003, p. 617.)

manifestate într-un timp anume, menține constant sensul existenței sale.

Semnificația numelui propriu prezintă o problemă în măsura în care el, în fapt, nu este propriu, ci este comun *(fără a lua în considerare excepțiile de nume întru totul neobișnuite și despre care am presupune că nu au mai servit la denumirea vreunei persoane înainte, întrucât și acestea, odată atribuite unui altuia, devin comune). Având în vedere crucea de mormânt, problema se pune asupra identității omului care, în cursul vieții, purta un nume. Ar fi neadecvat să ne referim la omul care a murit ca la o oarecare „persoană”[8], întrucât, chiar dacă acesta a murit, el nu încetează din a fi cineva precis. Rolul numelui propriu este întocmai acela de a-l identifica pe acela care îl poartă ca fiind un individ *anume.* Or, dacă numele ca atare nu este suficient pentru a-l distinge ca individual din totalitatea oamenilor care o să fi existat vreodată, ce spune acesta despre omul căruia i-a fost dat? Care este rolul său pe axa orizontală a crucii?

Ceea ce este dat omului în primele momente ale vieții sale îl însoțește pe întreg parcursul existenței ca fiind referința sa, ceea ce se spune pentru a-i numi faptul de a fi în lume și care, inscripționat pe cruce, îl anunță ca fiind fost un anumit. În parcursul îndreptat spre moarte, omul nu rămâne la fel, ci, pe fondul intim al sinelui apodictic, se determină pe sine în raport cu lumea în care trăiește, în timpul pe care lumea i-l deschide. Or, numele său rămâne același[9] indiferent de variațiile circumstanțiale. Este relevantă problema numelui propriu în măsura în care, prin moarte, omul care a fost purtătorul numelui său nu mai este pentru a-l purta, astfel încât numele propriu rămâne ca referință posibilă, atunci când avem în vedere omul care a fost numit. Cu toate acestea, numele său continuă să îi fie substitut în predicația despre el ca subiect al experienței noastre. Chiar dacă

[8] Apelând la semnificația termenului francez de „personne”, care se traduce prin „nimeni”.

[9] Considerațiile ce vor fi aduse în cursul acestei lucrări nu au în vedere vreun fel de modificare a numelui propriu.

despre el nu mai poate fi predicat altfel decât în sens trecut, numele propriu menține actuale aspectele care îl individualizau în cursul existenței sale factice.

## § 2. Transferul de predicație: sinonimia subiectului cu sine însuși

Întâi de toate, numele propriu asignat unui individ reprezintă modalitatea prin care acestuia îi este recunoscut în limbaj faptul de a fi o existență singulară despre care poate fi spus ceva ca predicație. A avea un nume înseamnă a fi identificat în lume ca referent unic al unei referințe, în așa fel încât orice este spus în legătură cu numele propriu se spune și despre omul care poartă acel nume. A purta un nume trebuie deci înțeles ca a duce cu sine tot conținutul ce se atribuie prin predicație în chip adevărat numelui propriu ca subiect al predicației. Referindu-ne la un om anumit, adică un purtător de nume, cu numele său propriu, acesta intră în limbaj ca om distinct de toți ceilalți. Numele propriu îl identifică; prin el se realizează identitatea între subiectul existenței și cel al predicației, astfel fiindu-i recunoscută existența la nivelul ontologic al limbajului. După cum remarcă Noica în interpretarea sa la *Categoriile* lui Aristotel, realitatea este clasificabilă[10], fapt care face posibilă predicația. Se postulează o structură arhitectonică a realității, pe care limbajul o surprinde, în așa fel încât ceea ce există, este, pentru că poate fi numit în limbă[11]. Între numele propriu și omul pe care îl numește se instituie un raport ce întrece limitele strict lingvistice. Ceea ce se predică în limbă despre numele propriu ca subiect al unei enunțări se spune, deci, ca fiind și în legătură cu referentul său din realitatea în care are

[10] Constantin Noica, „Pentru o interpretare a Categoriilor lui Aristotel", în Aristotel, *Categorii; Despre interpretare,* Humanitas, București, 2005, p. 56.

[11] „Limba este locul de adăpost al ființei": Martin Heidegger, „Scrisoare despre umanism" în Idem, *Repere pe drumul gândirii,* Editura politică, București, 1988, p. 297.

loc existența sa. Care sunt modalitățile în care omul individual este surprins în limbă și cum se realizează predicația despre el, avându-l în vedere de fiecare dată pe același?

Când Aristotel scrie în legătură cu predicarea ideală: „Atunci când se enunță [ca predicat] ceva despre un altul ca despre un subiect, toate câte se spun despre ceea ce este enunțat [predicat] se vor rosti și despre subiect, așa cum «om» este enunțat despre un om anumit, iar viețuitor despre om: așadar, și despre un om anumit se va enunța viețuitorul; căci un om anumit este și om, și viețuitor"[12], el se referă la relația de sinonime, explicând cum se enunță genul despre specii și subspecii. În înțelesul pe care îl au în „Tratatul despre categorii", sinonime sunt cele care au numele comun, precum și aceeași rațiune de a fi. Prin urmare, dacă omul anumit este om, la fel ca ceilalți oameni, iar toți oamenii fac parte din genul viețuitoarelor, tot ceea ce se spune despre viețuitoare în genere este valabil și pentru omul anumit, pentru că rațiunea lor comună este aceea de a fi viețuitor. Când ne referim la un om anume – să îl numim „Socrate"[13] –, recunoaștem că el este om la fel ca toți oamenii, făcând, deci, parte din genul oamenilor, care la rândul său este specie a genului viețuitoarelor; noi îl cunoaștem, însă, pe acest Socrate doar după cum ne apare, iar nu după cum este. Omul anume, pe care îl avem în vedere nu este identic cu cel care el este. Există o distanță de nedepășit între cele două, care se fundamentează în intimitatea existenței proprii, ca proces de individualizare prin faptul de a fi în lume, ce nu poate fi pătruns de experiența empirică a alterității. Acestei distincții dintre omul în sine și omul anumit îi corespunde cea realizată de Kant între „lucrul în sine" și „lucrul pentru noi"[14], cel dintâi fiind obiectul după cum este în afara oricărei experiențe empirice, iar cel din urmă fiind ipostaziat ca fenomen. Cu alte cuvinte, despre omul în sine nu se

[12] Aristotel, *Cat*egorii 3.1a .

[13] Pe tot parcursul lucrării, referindu-ne la Socrate, îl vom avea în vedre ca exemplu de individ căruia îi este asignat un nume propriu.

[14] *CRP*, p. 85.

poate enunța ca predicat, ci este predicabil doar despre omul anumit, ceea ce se dă în fenomenalizare. Însă omul anumit este o sumă a fenomenalizărilor sale: instanțele particulare în care Socrate se dă ca fenomen constituie imaginea lui Socrate, despre care vorbim în general, ca fiind un om anumit. Așadar, Socrate nu poate fi sinonim cu anumitul Socrate, pe care îl vedem acum ca Socrate; numai numitul Socrate, cel pe care îl recunoaștem ca fiind același de fiecare dată în Socrate pe care îl vedem acum, este sinonim cu anumitul Socrate, în măsura în care considerăm fiecare fenomenalizare a numitului Socrate a fi o specie care intră sub genul pe care îl cuprinde suma aparițiilor lui în fața noastră ca identitate[15] a lui Socrate.

Și totuși, ceea ce se spune despre un om anume ca predicat are valoarea de adevăr numai dacă ține și de omul în sine. Ce desemnează, atunci, numele propriu ca subiect al unei enunțări? Asemenea bine-cunoscutului exemplului dat de Spinoza, a câinelui care este cel ce latră, iar nu conceptul de „câine", nu numele propriu al omului interacționează cu lumea înconjurătoare de-a lungul existenței sale, ci omul în sine. Toate predicațiile posibile ce vin asupra numelui propriu ca subiect al unei enunțări adevărate trebuie să își afle valoarea de adevăr în faptul de a fi al omului în sine, după cum interacționează cu lumea sa. În cursul faptului de a fi în acea lume, el există ca același de fiecare dată în cursul succesiunii de momente dintre naștere și moarte. Se pune astfel problema condiției de posibilitate a identității în două sensuri: ce este acel ceva care asigură permanența cea de fiecare clipă a omului cu sinele pe de-o parte, iar pe de altă parte cum se constituie identitatea ca fel de a fi determinat.

Numele propriu este referința ce se aplică asupra omului în sine, numit „Socrate", dar atunci când ne referim la el, referința este îndreptată spre omul anumit, adică fenomenul ce însumează toate aparițiile sale în imaginea lui Socrate care se dă nouă, precum și spre

[15] Înțeleasă aici ca ansamblu de date despre un om.

fiecare fenomenalizare singulară[16] a acelui Socrate, ca singurele pe care le putem cunoaște. De altfel, Socrate cel care se fenomenalizează într-un context precis este identic cu anumitul Socrate, făcând parte din identitatea celui pe care îl vedem ca Socrate. Revenind, raportarea ca mod de a face referire, este posibilă doar la omul anume, căci omul însuși se sustrage oricărui raport direct care nu se instituie în sfera experienței sale. Mai devreme am spus că tipul de interacțiune al omului cu lumea sa funcționează pe principiul acțiunii și al reacțiunii, ceea ce, în lumina considerentelor anterioare, necesită a fi clarificat: numai omul în sine poate acționa asupra lumii sale, iar reacțiunea cu care este întâmpinat de lumea exterioară se înscrie în intimitatea constituirii existenței sale individuale. Omul în sine nu este referentul niciunei referințe. Prin urmare, numele propriu îl poartă omul anume; el este cel numit, pentru ca raportarea la el să fie posibilă. Omul în sine nu poartă un nume, ci numele îl poartă pe el în limbaj, făcând posibilă recunoașterea existenței sale ca fiind una despre care poate fi spus ceva. Cu alte cuvinte, numele propriu face referire la omul în sine care intră în limbaj, iar acesta este cel deja fenomenalizat.

Este deci sinonim „om" cu „omul", când cel dintâi este omul numit, iar cel din urmă este cel anumit. Tipul de predicație ce se realizează în raportul de sinonimie este, după cum îl interpretează Noica[17], cel ideal înăuntrul unui gen: tot ceea ce se spune despre subiect, se spune și despre predicat. Așadar, enunțul ar fi de tipul: Omul numit Socrate este anumitul Socrate; dacă „omul numit Socrate" este subiect, iar „este anumitul Socrate" este predicatul enunțului, tot ce se spune despre omul numit Socrate (suma fenomenalizărilor sale) îi revine cu necesitate și anumitului Socrate (fenomenalizarea singulară), în clipa în care îl vedem, în așa fel încât știm de fiecare dată

[16] Ne referim la „omul anumit" ca fiind sumă a fenomenalizărilor, precum și fenomenalizare singulară.

[17] Constantin Noica, „Pentru o interpretare a Categoriilor lui Aristotel", în *op. cit.*, p. 65.

când îl vedem că este vorba despre același Socrate. Tipul de predicație prin care genul se enunță despre fiecare specie a sa în parte este cea de tip esențial[18]; conținutul acestuia va desemna mai târziu, în mediul latin întâi, *essentia* unui lucru, un derivat al τὸ τί ἦν εἶναι[19] , a cărui origine se găsește în gen: ceea ce este genul, pentru a fi și specia. Astfel, omul pe care îl numim Socrate se postulează ca fiind unul singur în spatele fiecăreia dintre fenomenalizările sale, pentru că există o realitate obiectivă în care Socrate există. În acea realitate rezidă conținutul semnificant faptului de a fi Socrate, cea pe care o conține cu necesitate numele propriu în funcția de referință a unui referent unic. După cum scrie Heidegger în comentariul său la *Grammatica sepculativa* a lui Thomas din Erfurt, doar ceva ce este în mod obiectiv poate fi exprimat într-o semnificație, iar aceasta are o valoare obiectivă[20]. Predicând despre Socrate, ne raportăm la el ca la obiectul enunțului predicativ, căruia îi este atribuit în postura de subiect ceea ce este predicat, întrucât avem în vedere existența lui obiectivă în experiența noastră; prin predicație, conținutul semnificant este transpus într-o semnificație care relevă de realitatea obiectivă din care se sustrage. Altfel spus, Socrate este mereu obiectul experienței noastre, al cărei semnificație se manifestă în diferite feluri în fiecare fenomenalizare particulară a sa. Sinonimia pornește dinspre un conținut general de semnificație, care reprezintă condiția de posibilitatea pentru ca orice particular să se manifeste, afirmându-și tocmai particularitatea. Ceea ce se predică despre anumitul Socrate spune ceva și despre numitul Socrate, pentru că acesta din urmă este originea semnificației celui dintâi.

Această observație este relevantă pentru a înțelege semnificația numelui propriu inscripționat pe crucea de mormânt ca indicând

---

[18] *Ibidem.*

[19] Aristotel, *Metafizica* VII. 4, 1029 b; „to ti ên einai", care se traduce prin „ceea ce este pentru a fi".

[20] Martin Heidegger, *Duns Scotus' Theory of the Categories and of Meaning*, trad. engl. Harold J. Robbins, DePaul University, Chicago, 1978, p. 141.

identitatea omului numit de sub cruce cu cel pe care l-am văzut în fiecare clipă a vieții sale. Totuși, întrucât omul ca referent al numelui său supus posibilității predicației nu este decât la rândul său o expresie a omului în sine în realitatea obiectivă sensibilă, se impune să avem în vedere în ce fel ceea ce se predică despre subiect se revendică de la omul în sine în multitudinea fenomenalizărilor sale. Urmează să avem în vedere ce este ceea ce asigură identitatea omului între fenomenalizările sale, deci cum aceeași referință este utilizată pentru desemnarea referentului în fiecare ipostază singulară a sa: ce face ca omul pe care îl vedem într-o instanță să fie identic cu sine în toate instanțele sale?

## § 3. Identitatea de sub numele propriu ca fundament al predicației

Pentru a înțelege de ce ceea ce se spune despre subiect se spune și despre predicat în raportul de sinonimie dintre omul numit și cel anumit, se aduce spre investigare problema identității referentului care se conturează în fiecare caz particular, precum și cea cu sine însuși, ca fundament prin care se realizează sinonimia și care face posibilă predicația însăși. Omul Socrate care se arată experienței empirice a alterității sale, chiar dacă nu se află sub continuă observație, este același de fiecare dată când este avut în vedere. Numele său servește drept referință în limbaj, odată ce existența sa are loc în lume, indiferent dacă va fi spus vreodată ceva despre el ca subiect, întrucât deîndată ce există, el este, predicația fiind astfel posibilă. Despre el se poate spune ceva cu valoare de adevăr și atunci când nu este de față, arătându-se în mod direct; cât timp Socrate în sine există, adevărul predicației poate fi probat asupra celui numit Socrate. Chiar dacă predicația se face despre o ipostază anumită a lui Socrate, din considerentele expuse mai sus rezultă că ea este valabilă și celui ce este de fiecare dată. Problema pe care se cuvine să o cercetăm constă în modalitatea în care acest transfer de predicație se realizează, în

așa fel încât se constituie identitatea omului ca individ, fiind relevantă în contextul mai larg al întrebării privitoare la posibilitatea numelui propriu de a denumi o ființare de tip uman după momentul morții.

Până acum, am identificat trei ipostaze diferite ale aceluiași om: omul anumit, omul numit și omul în sine. În această înșiruire poate fi intuit un sens al realizării corespondenței care leagă ipostaza singulară a fenomenalizării de ceea ce este în sine. Am sugerat ca omul anumit să fie interpretat ca specie a omului numit prin numele propriu, având în vedere faptul că identitatea unui om se alcătuiește din mulțimea aparițiilor sale, respectiv a ocaziilor particulare de predicație: el este același de fiecare dată în cursul vieții dinspre naștere spre moarte. Subiectul predicației ca referent unic al numelui propriu acumulează toate predicațiile ce vin asupra sa din toate fenomenalizările sale. În acest sens, subiectul poate fi înțeles ca loc în care se înscrie predicatul; condiția de a putea fi receptiv față de predicație este ca subiectul să fie în prealabil liber de ea. Sensul omului ca „persoană", după cum a fost anunțat la începutul lucrării, se reflectă în acest aspect al predicației: subiectul este „nimeni", indeterminat sau oarecare, până ce despre el se rostește ceva. Așadar, odată cu predicatele care i se atribuie, subiectul este determinat calitativ; când ceva este rostit în legătură cu el, el devine cel despre care ceva se spune într-un anumit fel, subiectul unei predicații. Însă, după cum spuneam, pentru ca ceva să poată fi rostit, acesta trebuie să aibă o realitate dincolo de cea a enunțului, astfel încât enunțul să semnifice ceva.

Cel la care ne referim într-o predicație se constituie ca subiect în urma fenomenalizărilor sale, care fac posibilă enunțarea despre el ca obiect. Omul numit Socrate păstrează conținutul semnificant din care se eliberează semnificațiile în ipostazele sale anumite. Prin urmare, el nu este o persoană, ci de fiecare dată cineva; indeterminat nu este obiectul din care pornesc semnificațiile, ci el ca subiect al

enunțării noastre ajunge să fie determinat doar prin predicația despre el. Într-un enunț, noi ne referim de fiecare dată la omul anumit, vorbind astfel despre cel numit. Cel „gol de determinații" este așadar referentul numelui propriu ca subiect pentru noi, al enunțării noastre, în timp ce el, ca om ce există în mod obiectiv, conține ceea ce este semnificant în realitatea obiectivă. Semnificația lui Socrate, care se manifestă într-o ipostază anume a acestuia, se întoarce asupra originii sale și rostește la rândul ei despre ea. Acesta este modul în care anumitul Socrate se predică în legătură cu cel numit Socrate. Reformulând teza heideggeriană menționată în capitolul precedent, am spune că numai ceea ce este deja un conținut semnificant poate fi exprimat într-o semnificație. Așadar, ceea ce putem cunoaște despre un om este doar ceea ce poate fi spus despre el ca subiect, fiind dat prin fenomenalizările sale. Pe om ca obiect al realității obiective nu îl putem cunoaște, decât în măsura în care îl atribuim prin predicație unui subiect pentru noi. Cu toate acestea, este de cuviință să amintim ceea ce spunea Russell[21], anume că, atunci când facem un enunț de tipul „Am întâlnit un om [care este Socrate]", referindu-ne la numitul Socrate, în enunț nu intră, în fapt, nici omul Socrate fenomenalizat în momentul întâlnirii, nici Socrate care este de fiecare dată același, și cu atât mai puțin Socrate în sine. Această observație este relevantă nu doar în măsura în care evidențiază distanța dintre ceea ce este în sine și ceea ce poate fi numit într-o predicație, ci mai ales în contextul constituirii semnificației pe care o poartă numele ca referință în raport cu fiecare ipostază a sa. Semnificația nu cuprinde obiectul semnificat, dar poartă cu sine în chip necesar urma conținutului semnificant, acesta din urmă fiind cel care se manifestă în diferitele ipostaze ale subiectului, prin urmare cel din care provin toate posibilitățile de predicație. Altfel spus, în urma repetatelor întâlniri cu un anumit, se formează identitatea subiectului numit, ca obiect al experienței noastre, ale cărui ipostaze surprind diferite aspecte ale

[21] Bertrand Russell, „Descriptions" în Michael Morris, *An introduction to the philosophy of language:* Cambridge University Press, Cambridge, 2007, p. 323.

conținutului său de semnificație. Acest subiect numit este același de fiecare dată: lui i se conturează astfel o identitate și lui îi putem atribui o identitate. Identității sale îi este asignat un nume[22], prin care, din mulțimea de referenți posibili, el este recunoscut ca referent unic; astfel poate fi realizată și interacțiunea alterității cu el: numindu-l. Însă, chiar dacă fiecare fenomenalizare relevă de identicul care o face posibilă, nu de orice fel este predicația care surprinde ceva prin care se constituie identitatea unei persoane ca referent unic.

Prin urmare, atunci când spunem că „Am întâlnit un om [care este Socrate]", chiar dacă ne referim la numitul Socrate, implicând o descripție a sa pentru a-l identifica din mulțimea oamenilor pe care era posibil să îi fi întâlnit ca fiind acel Socrate la care ne referim, această intenție nu transpare direct din formularea enunțului. În contextul teoriei descripției formulate de Russell, acesta este o descripție indefinită, care nu poartă un conținut de cunoaștere despre Socrate ca referent unic al numelui său. O astfel de enunțare este, într-un sens, tautologică, fapt care poate fi observat dacă reformulăm „un om[23] care este Socrate" ca predicație de tipul „Socrate este om". Ceea ce se enunță despre Socrate este că face parte ca specie din genul omului, fiind sinonim (în sens aristotelic) cu acesta. Astfel, ceea ce se spune despre om se predică implicit și despre Socrate, iar Socrate este deja și el, printre alții, om. Din mulțimea de oameni pe care i-am fi putut întâlni, faptul că am întâlnit un om nu îl presupune cu necesitate pe Socrate la care ne referim, ci poate trimite la oricare alt om numit de asemenea Socrate. Predicația esențială enunță doar că Socrate cel fenomenalizat acum este același Socrate pe care l-am întâlnit și ieri, pentru că ceea ce este el ca anumit (specie singulară într-un moment singular) nu este decât o manifestare a tot ceea ce

[22] Bertrand Russell, *Descriptions.* p. 328.

[23] Articolul nehotărât „un", prin lipsa determinației pe care o presupune, este marcă a genului din care face parte Socrate ca om.

este el ca individ (gen din care originează fiecare manifestare singulară a sa). În relația de sinonimie, valoarea speciei este de a indica genul din care provine ca fiind condiția de posibilitate – *essentia* – ca ea să fie.

Așadar, atribuind în enunțare o descripție indefinită unui subiect anumit, se realizează o relație de sinonimie între subiectul enunțului și predicatul care îi revine și care trimite totodată mai departe, la sinonimia dintre omul anumit și cel numit: Socrate, omul pe care l-am întâlnit la un moment anume este o instanță a lui Socrate ca subiect despre care putem spune oricând, referindu-ne la același om, că l-am întâlnit; la rândul său, acesta din urmă este sinonimul lui Socrate ca obiect al experienței, care, ca subiect posibil al enunțării, face posibilă interacțiunea cu un obiect al lumii prin referire, pentru că lui îi este asignat numele propriu ca referință. În acest fel, predicația despre anumitul Socrate trimite la identitatea subiectului cu sine și cu obiectul pe care îl reprezintă. Din predicația esențială rezultă în ce fel este cineva, implicând numai aspectele generale. Revenind asupra enunțului, faptul că e „un om" cel pe care l-am întâlnit, nu spune nimic despre Socrate ca om individual la care facem referire, prin urmare identitatea lui nu este cu necesitate implicită; adăugând „care este Socrate", nu spunem altceva, decât că, pe de-o parte, anumitul Socrate la care ne referim este cel numit Socrate, iar pe de alta, că face parte din specia de om. Asociat unei descripții indefinite, numele propriu nu dă seama de ceea ce este propriu referentului său. Același lucru îl remarcă și Russell în cadrul teoriei sale a descripției, anume că numele proprii nu se referă la un referent, ci la un ansamblu de propoziții adevărate care sunt atribuite în mod unic unui referent singular. Condiția necesară a formării unei identități este identitatea de sine, dar cum se exprimă această identitate? Ceea ce ne propunem să aflăm este cine este referentul numelui propriu.

## § 4. Tranzitivitatea numelui între diferitele ipostazieri ale individului: omonimia

Ceea ce este numit reprezintă un obiect al realității care devine pentru noi subiect identic cu sine, în virtutea faptului că poate fi enunțat despre el, în așa fel încât știm că ne referim de fiecare dată la același obiect. În vederea problemei posibilității predicației, a fost în primul rând necesar să constatăm că anumitul obiect este un subiect identic cu sine în fiecare ipostază a sa. În continuare, pentru a cunoaște identitatea obiectului la care ne referim, înțeleasă ca sumă a aspectelor care îl determină, trebuie să pătrundem conținutul pe care îl cuprinde identitatea față de propriul sine, ceea ce se dă din conținutul semnificant pe care îl constituie obiectul în fiecare ipostază singulară predicată despre subiect și care presupune identitatea de sine. Se pune așadar problema tranzitivității numelui propriu ca referință în diferitele ipostaze singulare ale referentului său unic.

Relevantă în acest sens este o distincție realizată de Thomas din Erfurt, în textul comentat ulterior de Heidegger, între două moduri în care numele (substantivul) semnifică[24]: *modus communis* și *modus appropiatis*[25]. Cel dintâi semnifică o proprietate divizibilă sau ce poate fi asociată mai multor subordonate, în timp ce al doilea mod poartă o proprietate indivizibilă, ce comportă intenția specificității asupra semnificatului. În *modus communis* poate fi recunoscută intenția de predicație ce se realizează în relația de sinonimie, unde genul se predică despre speciile sale în așa fel încât tot ceea ce se spune despre fiecare în parte se regăsește în sfera genului drept condiție de posibilitate a particularului. Semnificația se realizează urmând un parcurs inductiv de la ceea ce este substratul comun, din care derivă instanțele particulare. Pe fondul comun din care se reclamă și pe care îl prezintă în propria reprezentare, fiecare specie poate fi identificată

[24] Thomas din Erfurt, *Grammatica Speculativa,* editor G.L. Bursill-Hall, Longman, Londra, 1972, p. 157.

[25] Modul comun, respectiv modul propriu.

ca originând dintr-un gen. În acest fel, în experiența noastră, anumitul Socrate trimite înapoi, prin chiar faptul de a fi Socrate la un moment dat, la *numitul* Socrate, cel care comportă toate aspectele care fac posibilă fenomenalizarea anumită. Tot în acest fel, Socrate-cel-de-toate-clipele este unicul referent al numelui său, care poate astfel, prin rațiunea comună pe care o manifestă fiecare ipostază particulară, să denumească și fiecare prezență individuală a acestuia. Este important de avut în vedere că această atribuire a singularului unui general – în cazul de față: a predicației despre omul anumit, transpusă omului în general – se realizează ca mișcare de întoarcere asupra originii, la fel ca la Hegel, pentru care ceea ce are întâietate logică rezultă, istoric, abia ca urmare[26]. Așadar, chiar dacă reprezentările singulare converg înspre un punct comun, întocmai punctul convergent este cel din care provin.

Ceea ce ne conduce mai departe în constituirea identității subiectului ca ansamblu de predicate proprii lui, prin care se distinge ca individ, este constituirea semnificației în *modus appropiatis.* După cum am anunțat mai sus, în acest mod se exprimă o proprietate indivizibilă ce este atribuită subiectului, astfel încât a-l distinge de ceilalți ca referent specific. Thomas din Erfurt alocă acest mod de semnificare numelui propriu[27]; însă am stabilit că acesta are o funcție strict referențială, instituind relația dintre obiectul lumii reale în sine și ceea ce se dă experienței noastre, despre care poate fi enunțat. Drept urmare, numele propriu ca atare nu reține nici un conținut de

[26] „das Ansichseiende ist in der Erscheinung, und umgekehrt ist das Erscheinende bestimmt als in sein Ansichsein aufgenommen" trad. aprox. „ceea ce apare este în apariție, la fel cum, invers, apariția este determinată după cum este preluată în ceea ce apare" (G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die Objektive Logik. Zweites Buch. Die Lehre Vom Wesen,* Editor Hans-Jürgen Gawoll Philosophische Bibliothek 376. Felix Meiner Verlag. Hamburg, 1999, p. 571); menționez că, în articolul de față, toate traducerile fragmentelor citate din referințele bibliografice în limba germană și engleză (în original) în română îmi aparțin.

[27] Thomas din Erfurt *Grammatica Speculativa,* p. 171.

semnificație, ci instituie un subiect despre care este posibilă predicația semnificativă. Semnificația numelui propriu se realizează, după Thomas din Erfurt, prin intermediul proprietăților specifice, *i.e.* faptul de a fi într-un loc sau timp determinat[28]. Putem, astfel, conchide că există ceva de ordinul determinatului în numele propriu. Atunci când se predică despre o fenomenalizare a lui Socrate ca obiect al lumii exterioare, este necesară referința pentru a desemna subiectul Socrate, căruia să îi fie atribuit predicatul. Spuneam că numele propriu este investit de semnificație prin toate predicațiile care se enunță în mod adevărat despre referentul său. Dar, pentru ca el să poată purta cu sine un conținut de semnificații care să implice identitatea de sine a subiectului în fiecare ipostază surprinsă în predicație, numele propriu trebuie să fi fost înainte utilizat ca subiect al unui astfel de predicat, care se predică în legătură cu o fenomenalizare singulară. Spunând „L-am întâlnit pe Socrate" nu este suficient pentru a ști la cine *anume* se face referire prin acest enunț, ci poate cel mult fi implicată existența unui om numit Socrate[29]. Se enunță, însă, faptul că Socrate a fost acolo unde l-am întâlnit, la momentul în care l-am întâlnit, deci că ceea ce am întâlnit a fost o ipostază a acestuia.

Un nume propriu semnifică în *modus appropiatis* o fenomenalizare: ceea ce se spune despre Socrate este predicat în mod particular. O astfel de predicație constituie modul în care Socrate poate fi identificat: cel pe care l-am întâlnit atunci și cel pe care l-am întâlnit cu altă ocazie este același. Faptul că Socrate a fost atunci anume în acel loc nu este o proprietate ce poate fi atribuită altei ipostaze a acestuia, ci are un caracter singular. Mai multe astfel de enunțări, având în vedere un om anumit și în care numele propriu are funcția de a indica un subiect singular, se acumulează într-un conținut de semnificație care, conținând mai multe cazuri particulare, are un caracter

[28] *Ibidem*, p. 153.

[29] Inducție realizată prin predicație în cadrul relației de sinonimie dintre Socrate anumit și cel numit.

general. În acest punct intervine identitatea cea de fiecare clipă a subiectului numit cu sine, drept condiție necesară pentru continuitatea subiectului unic în succesiunea de momente singulare a trecerii timpului. Același nume identifică, în diferitele sale ipostaze, același subiect. Observația aceasta amintește de debutul tratatului lui Aristotel despre Categorii: „numele singur este comun, pe când rațiunea de *a fi,* potrivită cu numele, este diferită"[30], cu privire la relația de omonimie. Dacă în sinonimie, atât numele, cât și rațiunea de a fi erau identice, realizând corespondența dintre genuri și speciile derivate, omonimia presupune o „rațiune de *a fi"* diferită, care implică variații în predicația despre același subiect. Relația de sinonimie dintre anumitul Socrate (particularul) și cea a numitului Socrate (genul său) nu se substituie cu cea a omonimiei, întrucât prin cea dintâi este postulată întocmai rațiunea de a fi a lui Socrate, anume aceea de *a fi* Socrate, deci identic cu sine. Or, în măsura în care identitatea sa se realizează în urma propriei interacțiuni cu lumea în care există, ipostazele surprinse ale acestor interacțiuni sunt predicate ca diverse moduri de a fi ale aceluiași Socrate, necesitând așadar un substrat identic al subiectului despre care se predică, care să susțină diversitatea modurilor de predicție.

În circumstanțe determinate, și rațiunea de a fi este una determinată, prin urmare la fel este subiectul. De aceea, în *modus appropiatis,* numele propriu desemnează un subiect determinat. Prin semnificația pe care o conține o predicație de acest fel se realizează, continuând parcursul teoriei lui Russell, o descripție definită[31]. Ca alăturare de cuvinte, aceasta nu are vreo semnificație de sine stătătoare, ci exprimă ceva abia odată inclusă într-un enunț, unde îndeplinește funcția de predicat a unui subiect. Russell postulează faptul că, referindu-ne la un obiect, ceea ce se enunță despre el se atribuie precis numai unui subiect singular. Așadar, poate fi spus că ceea ce semni-

[30] Aristotel, *Categorii,* 1.1a.

[31] Bertrand Russell, „Descriptions", p. 329.

fică o descripție definită este chiar o asemenea fenomenalizare singulară a unui obiect, pe care o atribuim subiectului pentru a-l identifica. Subiectul e indicat în mod direct de numele propriu ce îi este asignat, dar care îndeplinește numai un rol simbolic; referentul este cel ce conține semnificația care există în mod obiectiv, însă un obiect determinat nu se poate enunța pe sine ca subiect, ci are nevoie de referința asignată lui pentru a putea fi subiectul predicației. Altfel spus, pentru a cunoaște referentul unui nume, este necesar ca descripția ce se atribuie acelui nume să fie definită, la fel cum, pentru a realiza o descripție definită, se impune enunțarea unui subiect. În acest caz, subiectul enunțului singular se necesită a fi unul lipsit de determinații prealabile, pentru a putea fi receptiv față de determinarea ce îi este atribuită prin predicația și a deveni unul determinat, *anumit*, individual.

Până ce nu am avut în vedere ipostazele singulare ale subiectului, nu cunoaștem subiectul plurivalent, căci doar instanțele singulare sunt predicabile pentru noi despre identitatea lui, în timp ce identitatea proprie rămâne în propriul sine. De aceea, *modus appropiatis* exprimă conținutul semnificativ al numelui propriu, fiind vorba despre unul determinat circumstanțial prin predicatele posibile la momentul predicației. Descripția definită predică rațiunea de a fi în chip determinat a subiectului determinat, în timp ce descripția indefinită enunță rațiunea comună de a fi, indeterminat. Este importantă această observație, întrucât indică spre diferența de semnificare în relația de omonimie dintre ipostaza anumită și ipostaziatul numit. După cum spune Russell,

> „un enunț ce conține o descripție [definită] nu e identic cu ceea ce devine enunțul atunci când [descripției] îi este substituit un nume, chiar dacă numele numește același obiect ca cel pe care descripția îl descrie”[32].

[32] *Ibidem*, p. 328.

Reluând exemplul lui Socrate, a enunța *„Am întâlnit un om* [care este Socrate]" conține o descripție indefinită; spunând în schimb *„Am întâlnit maestrul lui Platon* [care este Socrate]", anumitul Socrate este substituit în enunț cu o descripție definită, care îl distinge de toți ceilalți oameni pe care ar fi fost posibil dă-i întâlnim, sub rezerva că există doar un singur30 Socrate pentru care „a fi maestrul lui Platon". Ceea ce îl identifică este ipostaza sa de maestru al lui Platon, iar nu aceea de a fi Socrate, pentru că pe Socrate îl putem cunoaște doar prin aceste ipostaze ale sale. Astfel, dacă am spune doar *„Am întâlnit pe Socrate",* numele propriu ca atare intră în enunț, iar nu doar în limbaj, fără să facă parte din predicația enunțată, ci împlinind funcția referențială care face posibilă predicația și fiind, ca simplu simbol, indeterminat. „Socrate", ca nume propriu este indeterminat, primindu-și determinația odată cu predicatul ce se enunță avându-l drept subiect. La fel și Socrate anumit, într-o ipostază singulară, ca subiect în afara enunțului, rămâne indeterminat, dar se determină odată ce i se asociază predicația. Aristotel spune însă că „un cuvânt trebuie să aibă un sens, și anume un sens determinat"[33], așadar există un mod în care numele are o semnificație determinată.

Prin urmare, numele proprii poartă un conținut de semnificație rezultat în urma predicației în care, ca subiect, sunt referințele unui referent unic; ele, ca atare, nu semnifică nimic esențial în legătură cu referentul lor, ci sunt substituenți simbolici ai ființărilor, care fac posibilă interacțiunea cu ei ca fiind mai mult decât simple obiecte ale lumii, subiecte în experiența noastră. Pe fondul de identitate pe care îl solicită existența în timp, pe care îl prezintă sinonimia omului cu sine în reprezentarea noastră, se înscrie ceea ce în interacțiunea sa cu lumea îi generează identitatea ca sumă a mișcărilor discursive de acțiune-reacțiune dintre el și mediul său. Aceste momente singulare au loc în experiența noastră în legătură cu el ca obiect în sine, în măsura

[33] Aristotel, *Metafizica* IV. 4, 1006 b.

în care recunoaștem substratul identic de la care se reclamă toate posibilele sale moduri de a fi omonimice ca desfășurare a unui proces ce inferă deductiv cadrul unei identități. Ceea ce se atribuie în acest fel subiectului nu este de natură esențială, ca în cazul sinonimului, ci, întrucât se determină circumstanțial, vine asupra sa în mod accidental[34]. Realitatea descripției definite nu există de sine stătătoare, ci doar fiind atribuită unui subiect. Mediul latin va prelua relația de omonimie sub forma lui *quidditas*, care conține, la fel ca *essentia*, „ceea ce este pentru a fi", doar că privitor la un lucru anume; accidentului îi este atribuit astfel un rol în constituirea identității subiectului. Numele propriu este subiectul care, în enunț, poartă descripția ipostazei de omonimie a individului și se determină astfel. De altfel, cum anunță tot Russell, numai descripțiilor le poate fi atribuită în mod semnificant existența, întrucât, în măsura în care „a" este un nume atunci trebuie să numească „ceva"[35], iar ceea ce este numit este ceva ce are o semnificație obiectivă, ce provine dintr-o existență obiectivă. În acest fel se conturează o identitate proprie lui Socrate cel numit pentru noi, ca sumă a manifestărilor lui în sine. Ceea ce rămâne a fi supus considerațiilor este în ce fel orice din ceea ce se enunță omonimic și sinonimic despre omul dat experienței noastre anunță ceva de ordinul identității sale ca om *în sine.*

## § 5. Modurile de existență ale individului

După cum a rezultat în urma parcursului nostru, realizarea identității celui care este numit cu un nume propriu începe cu postularea unei rațiuni de a fi identice cu sine a subiectul dincolo de orice predicație posibilă, pe care se manifestă rațiunile de a fi singulare, ce relevă de tocmai acea identitate, dar în diferite aspecte. Omul are un

[34] Constantin Noica, „Pentru o interpretare a Categoriilor lui Aristotel" în *ed. cit.*, p. 64.

[35] Bertand Russell, „Descriptions", p. 332.

nume ca obiect al experienței noastre, în acest fel fiind posibilă raportarea la el ca referent al numelui propriu și își poartă numele ca subiect al predicației prin care este investit cu semnificația manifestată a conținutului de semnificație pe care îl constituie omul în sine. În ceea ce privește omul în sine ca subiect al propriei existențe însă, el nu încetează să mai fie atunci când nu mai este predicat despre el, ci atunci când nu mai este nu mai poate fi subiectul vreunei predicații. În curgerea timpului dintre viață și moarte, omul nu se prezintă ca fiind la fel, și totuși el este același de fiecare dată și este identic cu sine. Dar ceea ce se spune despre el ca fiind de fiecare dată același nu se poate enunța și în legătură cu ceea ce el este în sine mereu. Amintim distincția kantiană menționată mai sus, dintre lucrul în sine și lucrul pentru noi, cel din urmă scăpând posibilității de a-l cunoaște. Ceea ce se dă experienței noastre originează în obiectul în sine, care este condiția de posibilitate a experienței respectivului. Așadar, omul cel de fiecare dată este o reprezentare a omului în sine, în așa fel încât este posibilă interacțiunea cu el ca alteritate de sine stătătoare, ce există independent de orice percepție. Totuși, despre omul în sine, chiar și în urma tuturor fenomenalizărilor sale care îi alcătuiesc identitatea, poate fi doar postulat, iar nu enunțat, că el există, tocmai fiind condiția necesară oricărei reprezentări.

În *Grammatica Speculativa* sunt identificate trei moduri de apariție a unui obiect ca subiect al predicației, în funcție de care se constituie semnificația acestuia, iar Heidegger, în teza sa de abilitare, le explicitează, având în vedere funcția semnificației: *modus essendi, modus intelligendi* și *modus significandi*[36]. Pentru a le înțelege ca raport care produce subiectul semnificant, se cuvine a reda pe scurt funcția fiecăruia. În primul rând, *modus essendi* este acela în care ceva individual există în sine, independent de orice acțiune exterioară asupra sa și poate fi obiect al experienței; *modus intelligendi* reprezintă ceea ce există în limitele în care se prezintă prin *modus essendi,* în așa fel

[36] Modul esențial, modul inteligibil, respectiv modul semnificant.

încât ceea ce există poate fi cuprins în intelect, iar *modus significandi* surprinde ceea ce există în sine într-un simbol semnificativ. Toate sunt considerate ca având un substrat substanțial identic și reprezintă aspecte materiale avute în vedere independent de determinațiile formale, deși în mod corelativ asociate formei[37]; în congruența acestor trei moduri apare subiectul. Cu scopul clarității, este necesar să avem în vedere semnificația pe care Aristotel o atribuie noțiunilor de materie și formă. În cartea Z a Metafizicii, Stagiritul definește materia (universală) ca „ceva despre care se afirmă toate aceste predicate, dar care e dincolo de ele toate"[38], altfel spus, potențialitatea indeterminată. Forma este ceea ce revine materiei ca predicat[39], fiind așadar actualitatea determinată.

Fiecare dintre cele trei moduri de apariție a subiectului implică aspectul material în diferite feluri. Urmărind în sens crescător relevanța ontologică a fiecăruia față de obiectul pe care îl prezintă, lui *modus significandi* îi recunoaștem conținutul material în compoziția propriu-zisă a funcției simbolice (aspectul formal) a numelui asignat subiectului. Următorul, *modus intelligendi,* întrucât reține ceea ce poate fi cuprins în intelect, reclamă aspectul schematic al subiectului. Sunt presupuse un tip de materie, respectiv de formă integrabile în alcătuirea schemei în înțeles kantian[40]. Ca Socrate, ce este obiect al lumii, să poată fi subiect al experienței noastre, imaginii sale trebuie să îi corespundă în intelect o schemă în virtutea căreia se realizează predicația, în așa fel încât apariția sa să fie revendicată unui subiect deja prezent în lume în sine, iar Socrate să fie recunoscut ca fiind de fiecare dată același. Această schemă dispune atât de o componentă materială, cât și una formală: dacă forma, care asigură imaginea, este

---

[37] Martin Heidegger, *Duns Scotus' Theory of the Categories and of Meaning,* p. 142.

[38] Aristotel, *Metafizica* VII. 3, 1029 a.

[39] Aristotel, *Metafizica* VII. 8, 1033a.

[40] „Această reprezentare […] de a procura unui concept imaginea lui eu o numesc schema acestui concept" (CRP, p. 171), adică un arhetip care să încadreze ceea ce se dă experienței pentru a fi cunoscut în intelect.

cea care se predică despre materie, atunci materia, ce reprezintă variabilele posibile pentru saturarea imaginii, trebuie să fie subiectul acestei predicații; concomitent, schema ca alăturare a celor două reprezintă posibilitatea de a realiza predicația despre subiectul din intelectul nostru, prin ceea ce se dă experienței noastre de către obiectul corespunzător în sine. Amintim cum, în mod asemănător, omonimia reprezintă variații ale speciei, iar sinonimia asigură identitatea dintre ele. Subiectul ca atare reunește identitatea sa sinonimică cea de fiecare moment cu identitățile omonimice succesive, cea dintâi fiind atribuită ca gen ce se predică despre specii fiecărei identități particulare. Am putea spune, drept urmare, că aspectul schematic conține un substrat al sinonimiei în elementul formal, în care se reține componenta de gen ca fundament al predicației despre individual, precum și unul al omonimiei în elementul material, care păstrează matricea de manifestare a diversității specifice.

În cele din urmă, întrucât reprezintă ceea ce există în mod obiectiv, dar poate constitui obiect al experienței, de *modus essendi* țin determinațiile cognoscibile prin fenomenalizare și care dezvăluie ceea ce este obiectiv pentru a fi predicabil despre subiect: acel τὸ τί ἦν εἶναι, înțeles ca esență permanentă, pe care Aristotel o definește ca „ceea ce fiecare lucru e socotit a fi în sine însuși”[41]. Cu alte cuvinte, acest mod are în vedere esența lui Socrate ca substrat independent de relațiile de sinonimie sau omonimie, dar pe care se înscriu predicațiile prin care se obțin rațiunile de a fi corespunzătoare lor. Conținutul ce se descoperă în subiectul Socrate rezidă în esența sa, fiindu-i asociat ca accident; după cum observă Noica, nu are o existență de sine stătătoare, ci există în virtutea subiectului[42] în sine toate categoriile de predicate ce îi pot reveni unui subiect. Materia, în acest sens, presupune întregul conținut al sferei de potențialitate a esenței, ce conține în posibilitate oricare determinație ce poate fi realizată

[41] Aristotel, *Metafizica,* VII. 4, 1029b.

[42] Constantin Noica, „Pentru o interpretare a Categoriilor lui Aristotel”, p. 64.

printr-un accident, în timp ce forma reprezintă posibilitatea de actualizare a acesteia într-un accident particular. Prin *modus essendi* se dezvăluie esența ca fiind cea care susține raportul de predicabilitate. Aceste trei moduri dezvăluie trei niveluri de existență ale obiectului experienței noastre: cel prin care predicația se realizează în dimensiunea strict lingvistică, cel schematic, la nivelul intelectului, prin intermediul căruia ceea ce se dă în mod obiectiv se face cunoscut și predicabil ca despre un subiect pentru noi, respectiv cel al esenței, care descoperă substratul obiectiv de existență. Se impune însă cu necesitate existența a încă alte două niveluri, prin care distanța dintre simbol și inteligibil să fie depășită. În primul rând, simbolul numelui propriu (*modus significandi*) este asignat unui subiect al experienței, care la rândul său reprezintă obiectul din lumea obiectivă (*modus essendi*); or subiectul predicației este numai identificat în funcție de schema sa din intelect prin *modus intelligendi,* nu însă și prezent. Prezent este ceea ce, prin conversia obiectului în sine în obiect al experienței – unde, fiind enunțabil, devine subiect – poate fi reperat ca om particular: numitul Socrate. De altfel, pentru Aristotel, îmbinarea în act a materiei cu forma rezultă în compusul celor două[43]: Socrate pe care îl putem vedea este omul particular care se formează în experiența noastră, derivat din semnificația sa de esență în *modus essendi* și făcut accesibil prin funcția lui *modus intelligendi.*

Până acum am avut în vedere însă și fenomenalizarea acestuia ca ipostază anume a anumitului Socrate, ce trebuie de asemenea luată în considerare ca nivel de existență, fiind intermediarul între omul numit și numele propriu. Tranzitivitatea numelui, după cum am conchis în secțiunea precedentă, este posibilă datorită omonimiei dintre Socrate anumit și cel numit Socrate, ipostazele de omonimie fiind cele surprinse în descripțiile definite care alcătuiesc conținutul de semnificație al numelui. Socrate, omul particular numit astfel,

[43] Aristotel, *Metafizica,* VII. 3, 1029a.

este genul în care sun cuprinse toate fenomenele sale singulare. Interesantă în acest context este o afirmație a lui Aristotel, care anunță că „specia e în mai mare măsură substanță decât genul”[44], care ne aduce astfel în cursul considerațiilor noastre asupra problemei substanței[45], pe care am anticipat-o mai devreme și printre ale cărei înțelesuri este acela de „esență permanentă”[46], universală. Ceea ce se implică în acest fel este că Socrate – cel anume – relevă în mai mare măsură de ceea ce este el (pentru a fi) ca esență, decât numitul Socrate: unicitatea esenței se manifestă în singularitate. Putem vorbi așadar despre esența singularului în raport cu cea universală. În comentariul la Categoriile, Constantin Noica rezumă interpretarea lui Porfir[47] la problema subiectului și a predicației la Aristotel după cum urmează: substanța universală „nici nu este într-un subiect, nici nu e afirmat despre vreunul”, iar cea particulară „nici nu este într-un subiect, nici nu e afirmat despre vreunul”. Ca fundament al predicației, substanța universală este separabilă de determinațiile care îi revin în mod accidental. Ceea ce se asociază substanței astfel este accidentul particular, care nu se afirmă ca predicație despre subiect (pentru că nu îl disting ca individual), dar se află în el, în ceea ce materia și forma reține ca determinații ale esenței în sfera posibilității neactualizate. Cât despre substanța particulară, ea apare ca fiind nedeterminată. Despre aceasta putem spune că e persoana lui Socrate, cea care se menține receptivă față de determinațiile care revin în act asupra ei, concretizându-se ca anumită prin predicatele sale. În absența accidentelor ce îl determină, am ști numai cum este Socrate, iar nu și cine este el: se numesc accidente universale cele ce se afirmă despre subiect și de asemenea figurează în acesta.

---

[44] Aristotel, *Categorii,* 5. 2b.

[45] Substanța avută în vedere în acest context este cea secundă, categoria pe care se fundamentează toate celelalte categorii ca predicate.

[46] Aristotel, *Metafizica.* VII. 4, 102 b; în continuare, ne vom referi la aceasta ca „substanță universală”.

[47] Constantin Noica, „Pentru o interpretare a Categoriilor lui Aristotel”, p. 64.

Așadar, substanței universale îi aparțin accidentele particulare, și celei particulare, cele universale, iar dacă cea dintâi este independentă de determinațiile sale accidentale, cea de-a doua este doar în virtutea lor, dar relevă în cea mai mare măsură de esența primară, tocmai pentru că se prezintă ca punere în act a esenței în conformitate cu ceea ce ea păstrează la nivel de potențialitate în accidentele particulare: accidentele universale sunt predicatele efective care deosebesc un om de altul, dezvăluind subzistența a ceea ce este deja, pentru a fi pus în act. Ceea ce se realizează ca fenomenalizare singulară, a anumitului din numit, care la rândul său se reclamă din esența sa antrenează întocmai unicitatea esenței: este esența e tip *tode ti*. Dacă ar fi să realizăm o ierarhie a ipostazelor esențiale ale lui Socrate, găsim în *Timp și eternitate* că primordialitate în funcție de esență este a lucrurilor care, odată separate, sunt deasupra altora prin aceea că există în mod separat, dar cea în funcție de definiție revine lucrurilor ale căror determinații intră în compunerea celorlalte determinații[48]. Drept urmare, esența lui Socrate care este separabilă de determinații are întâietate ontologică, iar cea a lui Socrate singular, care se dezvăluie prin determinații, fiind deci inseparabilă de ele, este prima în definiție. De altfel, prima instanță a lui Socrate pe care o putem cunoaște este cea a anumitului, sub care persistă substratul său esențial[49], numit cu numele propriu care îl identifică

În urma considerațiilor noastre cu privire la modul cum se realizează identitatea unui subiect, am diferențiat patru niveluri de existență ierarhică ce creează arhitectonica omului individual a cărui cunoștință poate fi dobândită. Reluând, cel mai sus plasată este esența (primară), urmată de schema subiectului, prezentă în intelect și care face legătura dintre nivelul superior și cel de-al treilea, anume cel al subiectului particular, a cărui constanță o numim, în cele din urmă fiind singularitatea anumitului, datorită căreia ceea ce este, poate fi numit. Un alt nivel, dar care nu ține de existența ce poate face obiect

[48] Virgil Ciomoș, *Timp și eternitate,* Paideia, București, 1998, p. 234.

[49] *Ibidem,* p. 235.

al experienței, este cel al simbolicului, unde individul intră în limbaj ca referent al referinței sale. Ceea ce este înainte de toate acestea, înainte chiar și de esența omului în sine, este de ordinul ininteligibilului și înseamnă condiția de posibilitate a existenței obiective și deci a discursului însuși: acesta este transcendentalul kantian[50], ideea care intră prin conversie în lume și generează timpul omului în lume, ideea faptului de a fi a unui om, ce premerge vieții sale.

## § 6. Orizontala numelui propriu pe crucea de mormânt

Scris pe cruce, numele propriu anunță identitatea celui ce a fost subiect al predicației în experiența noastră: cine a fost cel care, în fiecare ipostază a sa singulară, a fost același de fiecare dată, din clipa nașterii sale și până la moarte, astfel încât și odată ce el a încetat să mai fie, putem predica despre el ca fiind în continuare un individ unic. Moartea sa pune capăt posibilității de predicație ca despre un subiect, căci dacă enunțarea se face ca fiind despre ceva ce este, odată ce acela nu mai este, nici nu mai poate fi enunțat. Totuși, postura sa de subiect se păstrează în tocmai numele propriu care îi identifică mormântul: fiind investit cu semnificația derivată din conținutul propriu de semnificație al omului în sine, generat din interacțiunea proprie cu lumea sa, acest conținut al numelui nu poate fi altfel decât propriu. La fel cum genul se predică despre specii, și subiectul sinonimic, din care se reclamă reprezentările sale omonimice și asupra căruia revine numele propriu în orice predicație, se predică împreună cu numele său asupra speciilor sale particulare. Relația de omonimie și de sinonimie, cel numit Socrate se predică despre anumitul Socrate, pentru a asigura apartenența fenomenalizării sale singulare la identitatea sa particulară. Ca simbol, aspectul său este comun, dar

[50] *CRP*, p. 428: „trebuie să punem, în idee, la baza fenomenelor un obiect transcendental, deși în realitate nu știm nimic despre el, anume ce este el în sine".

funcția referențială pe care o împlinește se saturează raportată fiind la un referent unic, care o saturează.

Chiar și saturat fiind, numele propriu indică un subiect de existență, iar nu obiectul în sine, care stă ca fundament al reprezentărilor subiectului. Ceea ce ține de omul în sine rămâne inaccesibil experienței. La fel cum scrie Noica despre substanța care „se dedublează singură, făcându-și singura predicatele posibile”[51], tot astfel și omul ca subiect este doar o ipostază a omului în sine, prin care se realizează predicația. Mai mult, omul în sine, ca fundament permanent al acestui subiect în virtutea căruia se enunță, este la rândul său doar o ipostază a condiției sale de posibilitate, a acelei „substanțe” dedublate: ceea ce reprezintă rădăcina comună a tuturor manifestărilor de existență ale omului, transcendentalul care este în mod propriu al unui singur om. Acesta este cel căruia toate celelalte îi sunt paronime, adică „toate câte își trag de la ceva desemnarea lor”[52]. În el se află acea esență a lui Socrate despre care spuneam că se manifestă în cea mai mare măsură în singularitatea clipei: ca temei al omului ca atare însuși, esența este separabilă, după cum se observă și într-un pasaj din *Timp și eternitate*[53] de toate predicațiile posibile în forma și materia sa și care se afirmă despre oricare ipostază a sa de existență. Pentru că singularul manifestă întocmai actualizarea unică a predicatelor posibile care îi revin, predicația care se realizează despre el îl definește ca esență singulară, *tode ti* și reprezintă determinația a esenței manifestate, care face omul să fie ceea ce este în mod singular și ireductibil[54]. Altfel spus, omul individual este ca atare, unic și având o existență singulară, în virtutea esenței sale transcendentale proprii.

---

[51] Constantin Noica „Pentru o interpretare a Categoriilor lui Aristotel”, p. 78.

[52] Aristotel, *Categorii,* 1, 1a.

[53] Virgil Ciomoș, *Timp și eternitate,* p. 235.

[54] Aceasta este ceea ce, în mediul latin, a fost numit *haecceitas,* pentru a desemna determinația ireductibilă a unui lucru, care îl face să fie ceea ce este.

Celor patru puncte cardinale ale crucii coincid cele patru tipuri de relație predicativă despre subiectul existenței proprii, cărora le corespund, la rândul lor, cele patru niveluri de existență ale omului ca atare. Axa orizontală, care reprezintă linearitatea succesivă a lumii factice, cuprinde constituirea omului ca subiect al predicației în experiența noastră: la stânga este omonimia fenomenalizărilor particulare prin care se dă omul anumit, fiecare particular acumulându-se spre dreapta în sensul sinonimic a ceea ce se concretizează ca om numit. Verticala reprezintă traiectoria de sens pe care circulă esența omului în sine, între ceea ce este el ca origine paronimică a propriei identități plasată sus și ceea ce este ca esențial în singularitatea prezenței sale, jos. Drept urmare, numele propriu se generează ca fiind propriu în circulația sensului paronimic, iar întrucât omul singular este în cea mai mare măsură esența sa, numind omul în ipostaza sa singulară îl identificăm ca fiind un individ unic.

Ceea ce traversează linearitatea orizontală a devenirii factice a existenței este verticala care se suprapune succesiunii timpului în spațiul factic al lumii, purtând sensul ontologic al ființării de tip uman peste fiecare instanță singulară a sa. Odată cu moartea omului individual, circulația sensului se oprește; omul în sine, cel care și-a trăit timpul propriu în fragmentul de timp decupat din eternitate, este coborât în mormânt; ceea ce este jos semnifică refuzul oricărui nume predicativ în predicație, închiderea orizontului de posibilități deschis de însăși faptul-de-a-fi-în-lume care se dă prin naștere. Anul nașterii reprezintă clipa în care putința de a fi a omului individual s-a deschis în aruncarea proiectată spre moarte. Acolo, numele propriu încetează din a fi al unui subiect de existență, ci devine semn al unei foste existențe obiective, păstrând în conținutul său semnificația care i-a revenit în mod referențial; pe cruce, el reprezintă ipostaza singulară *par excellentiam* a omului, care relevă de esența transcendentalului său propriu, anume ce a faptului de a nu mai *fi.*

Teodora Crișan

## Bibliografie

Aristotel, *Categorii; Despre interpretare,* trad. Constantin Noica, Humanitas, București, 2005.

Aristotel, *Metafizica,* trad. Ștefan Bezdechi, Univers Enciclopedic Gold, București, 2010.

Ciomoș, Virgil, *Timp și eternitate,* Paideia, București, 1998.

Hegel, G.W.F., *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die Objektive Logik. Zweites Buch. Die Lehre Vom Wesen.* Editor Hans-Jürgen Gawoll Philosophische Bibliothek 376, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1999.

Heidegger, Martin, *Duns Scotus' Theory of the Categories and of Meaning,* trad. engl, Harold J. Robbins, DePaul University, Chicago, 1978.

Heidegger, Martin, *Ființă și timp,* trad. Cătălin Cioabă & Gabriel Liiceanu, Humanitas, București, 2003.

Heidegger, Martin, „Scrisoare despre umanism", în Idem, *Repere pe drumul gândirii,* Editura Politică, București, 1988, pp. 297–344

Heidegger, Martin, *Vom Wesen und Begriff der Physis, Aristoteles Physik B 1,* Cisalpino, Milano, 1960.

Kant, Immanuel, *Critica rațiunii pure,* trad. Elena Moisuc & Nicolae Bagdasar, Univers Enciclopedic Gold București, 2009.

Liiceanu, Gabriel, „Excurs asupra câtorva termini heideggerieni din Ființă și timp" în Martin Heidegger, *Ființă și timp,* trad. Cătălin Cioabă & Gabriel Liiceanu, Humanitas, București, 2003 pp. 579–626.

Noica, Constantin, „Pentru o interpretare a Categoriilor lui Aristotel" în Aristotel, *Categorii; Despre interpretare,* trad. Constantin Noica, Humanitas, București, 2005, pp. 51–109.

Russell, Bertrand „Descriptions", în Michael Morris, *An introduction to the philosophy of language,* Cambridge University Press, Cambridge, 2007, pp. 323–333.

Thomas of Erfurt, *Grammatica Speculativa,* Editor G.L. Bursill-Hall, Longman, Londra, 1972.

# – XIII –

**Adrian Răzvan Șandru**

Adrian Răzvan Șandru (n. 1990) este în prezent cercetător postdoctoral la *Champalimaud Center* din Lisabon. A obținut licența în filosofie la Universitatea Babeș-Bolyai din Cluj-Napoca (2012), masteratul în filosofie la Universitatea Eberhard-Karls din Tübingen (2016), iar în anul 2020 a obținut titlul de doctor în filosofie la Universitatea din Tübingen. A publicat mai multe articole în reviste și volume de specialitate pe temele sale de cercetare: fenomenologie, idealism german, realism speculativ și studii post-coloniale. Este autorul volumului *Übermaß und Widerstand: Zum Begriff einer dynamischen Erfahrung* (Metzler 2021).

# Die Erkenntnisstufe im Buch A der *Metaphysik* und die Aufgaben der ersten Philosophie

## § 1. Einleitung

Die *Metaphysik* Aristoteles´ ist eins der einflussreichsten Werke der Philosophie. Trotzdem ist die inhaltliche Einheitlichkeit der *Metaphysik* in der Forschung umstritten. Es wird nämlich debattiert, ob die *Metaphysik* ein einheitliches Projekt darstelle, oder ob sie eine Sammlung mehreren Teilprojekte sei. Die meisten Autoren sind damit einverstanden, dass die *Metaphysik* inhaltlich dreifach strukturiert ist. Das Buch behandelt nämlich ein ontologisches, ein theologisches, ein prinziptheoretisches sowie ein substanztheoretisches Thema. Die Frage geht darum, wie diese verschiedenen Ansätze, die gemeinsam in der *Metaphysik* behandelt werden, sich zueinander beziehen. Während manche Forscher behauptet, dass diese vier Ansätze zueinander nicht kompatible sind und verschiedene Teilprojekte darstellen, sind anderen der Meinung, dass sie einheitlich

zusammen gedacht werden können. Dieser Aufsatz möchte für die inhaltliche Einheit der *Metaphysik* argumentieren. Die Einheit der *Metaphysik* besteht nämlich darin, so meine Auslegung hier, dass sie die erste Philosophie als eine Untersuchung der allgemeinsten Begründungsprinzipien des Seins darstellt. Die Erreichung dieser Art vom Wissen und ihre Relation zu anderen Arten vom Wissen ist das, was den roten Faden der *Metaphysik* bestimmt.

Um dies ausfindig zu machen, werde ich zuerst die *Metaphysik* in *corpus aristotelicum* einordnen und ihre editorialische Entstehungsgeschichte kurz darstellen, um die Debatte um die inhaltliche Einheit zu kontextualisieren. Anschließend werde ich die Struktur der *Metaphysik* besprechen, anhand dessen die Debatte um die inhaltliche Einheit des Buches ausführlicher besprochen wird. Ich werde in diesem Teil auch zeigen, dass die *Metaphysik* methodologisch so gebaut ist, dass sie auf den notwendigen Übergang von Erkenntnis vom Einzelnen zum abstrakten und allgemeinen Wissen als Bedingung für die Metaphysik als Wissenschaft hinweist. Dieser methodologische Aufbau wird dann anhand Aristoteles´ Aporien- und Ursachenlehre aufgefächert, um das Argument der Allgemeinheit zu verstärken.

## § 2. Einordnung der Metaphysik im *corpus aristotelicum*

Aristoteles wurde 384 v.Chr. in Stagira geboren. Er war sowohl Schüler als auch Lehrender in der platonischen Akademie. Er hat wahrscheinlich einige Werke während dieser Zeit geschrieben, die aber nur platonische Themen behandelt haben. Es wird überlegt, dass die meisten seinen Werken in der Zeit[1] nach der Begründung seiner eigenen Schule hergestellt worden sind: „Während der Jahre

[1] Max Wundt behauptet, dass die Kategorienschrift in der Zeit des Lykeion geschrieben wurde, was belegt, dass das metaphysische und methodische Denken Aristoteles' innerhalb des Lykeions entwickelt wurde (Vgl. Max Wundt, *Untersuchungen zur Metaphysik des Aristoteles,* Stuttgart, Kollhammer, 1953).

im Lykeion dürfte eine große Zahl seiner philosophischen und wissenschaftlichen Werke entstanden sein“[2]. Davon sind uns ungefähr ein Drittel überliefert. Diogenes Laertios[3] katalogisiert Aristoteles' Werke[4] in etwa 150 Titeln, die in ungefähr 500 Büchern geteilt würden und die etwa 45 Bände ausmachen würden. Erst im 1. Jahrhundert n.Chr. hat Andronikos von Rhodos, die aristotelischen Schriften in einer Edition zu sammeln und bearbeiten versucht. Es wird heutzutage angenommen, dass Andronikus Einzelbücher über ähnliche Themen in selbstständige Bände verbunden hat (z.B *Metaphysik*[5] und *Physik*). Diese erste Edition wurde aber in Unzialhandschriften hergestellt. Diese Art von Schrift wurde in den nächsten Jahrhunderten aber nicht mehr begreifbar und deswegen wurden die Abschriften der Werke im 9. Jahrhundert in normalen Schrift umgesetzt. Diese Abschriften wurden aber wieder zwischen dem 10. und 15. Jahrhundert rekonstruiert und aufgrund dieser Abschriften „wurde in den Jahren 1495–1498 in Venedig die erste gedruckte (griechische) Gesamtausgabe des Aristotelischen Werks von Aldus Manutius veranstaltet (die sogenannte »Aldina«)“[6]. Die meisten Werke Aristoteles' wurden aber im Westen nicht zugänglich, da nur die methodologischen und logischen Schriften (der *Organon*) dessen direkt ins Lateinische übersetzt worden sind. Die anderen griechischen Werke wurden in der byzantinischen Welt erhalten und erst zwischen dem 12. und 13. Jahrhundert ins Lateinische übertragen. Ein anderer Teil seiner Schriften wurden mittels der arabischen Welt weitergegeben und vom Arabischen ins Lateinischen umgesetzt. Immanuel Bekker

---

[2] Christof Rapp, *Aristoteles: Zur Einführung,* Hamburg, Junius, 2001, S. 10.

[3] Diogenes Laertios, *Leben und Lehre der Philosophen,* übersetzt von F. Fürss, Stuttgart, Philipp Reclam, 1998.

[4] Die *Metaphysik* ist aber in diesem Katalog nicht erwähnt.

[5] In der vorliegenden Arbeit bezeichnet die *Metaphysik* kursiv geschrieben den Titel des Buches zur ersten Philosophie. Auf der anderen Seite bezeichnet sie, wenn sie normal geschrieben wird, die Wissenschaft als erste Philosophie.

[6] Christof Rapp, *Aristoteles: Zur Einführung,* S. 16.

war der erste Herausgeber einer kritischen Gesamtausgabe des aristotelischen Oeuvres. Er hat die Aldina weiterentwickelt und kritische Notizen dazu hinzugefügt: „Alle modernen Ausgaben sind im Grunde Weiterentwicklungen dieser Akademie-Ausgabe“[7].

Die aristotelische Werke wurden in drei „literarische Gattungen“[8] eingeteilt: 1) Sammlungen von Forschungsmaterial; 2) die exoterische (*exo – außerhalb des Lykeion)* Texte, die den Laien geeignet waren und 3) die esoterische (*eso – innerhalb des Lykeion)* Texte, die den Hauptgegenstand seiner Forschung sind und seinen Schülern intendiert wurden: „Der Philosoph schreibt in der Regel klar, kurz, pointiert und variationsreich, aber auch, wie von Kollegheften zu erwarten, sehr gedrängt, nicht selten elliptisch“[9].

Wie ist aber die *Metaphysik* in die Werke Aristoteles' einzuordnen? Wie bereits ausgeführt war Andronikus von Rhodos der erste, welcher die aristotelischen Schriften gesammelt und in einer Edition (*Corpus Aristotelicum*) verbunden hat. Er hat die Bücher nach einem Systemsprinzip in vier Klassen geordnet: 1) die erste Klasse umfasst die propädeutische bzw. logische bzw. methodische Werken; 2) dieser ersten Schriften folgen die *Ethik, Politik, Rhetorik* und *Poetik;* 3) die naturphilosophischen Untersuchungen bezeichnen den dritten Teil des Corpus und 4) der letzte Teil besteht in den Schriften zur ersten Philosophie. Dementsprechend wäre die *Metaphysik* in den letzten Teil des Corpus einzuordnen.

Auf diese erste Versammlung der Werke kann auch die Bedeutung des Titels der *Metaphysik* zurückgehen. Nach dieser Theorie wäre der Titel aus der editorischen Ordnung des Buches abgeleitet, nämlich, als das Buch, das nach der *Physik* kommt. Den meisten Interpreten nach wäre diese Deutung des Titels die bevorzugte Ver-

---

[7] *Ibid.,* S. 17.

[8] Otfried Höffe, *Aristoteles: Die Hauptwerke – Ein Lesebuch,* Tübingen, Francke, 2009, S xvii.

[9] *Ibid.,* S xviii.

sion. Daneben gibt es aber noch zwei Deutungen. In der ersten alternativen Version heißt die Metaphysik das, was nach den natürlichen Dingen kommt. Der letzte Vorschlag bezüglich des Titels ist in einem pädagogisch-methodischen Sinne gemeint und zwar, dass die Metaphysik nur nach dem Studium der natürlichen Dinge verstanden werden kann. Die etymologische Erklärung (2. Version) entspricht aber dem Inhalt des Buches nicht und deswegen wurde sie widerlegt. Die letzte aber wurde von Reiner[10] aufgewertet. Er macht in Bezug auf einen Kommentar Alexanders von Aphrodisias ausfindig, dass die erste Philosophie *„ta meta ta physika"* benannt wird, da sie „in der Ordnung nach den *physika* kommt"[11]. Ordnung weist hier aber darauf hin, dass die natürlichen Dinge einfacher zu erkennen sind als die Wesenheiten und deswegen werden die Wesenheiten erst nach der Auffassung der natürlichen Dinge zugänglich. Die Bedeutung des Titels bleibt aber umstritten. Der Ausdruck *„ta meta ta physika"* tritt auf jeden Fall in den uns erhaltenen Schriften Aristoteles' nicht auf. Er stellt auch eine andere Einteilung seiner Untersuchungen in der *Topik* dar: „die Dreiteilung in theoretisches, in praktisches und in „poietisches" Wissen (Top. VI 6, 145a15f.; Met Vi 1)"[12]. Abgesehen davon „gilt [die Schrift *Metaphysik*] als das Hauptwerk des Aristoteles und als eines der wichtigsten Werke der antiken griechischen Philosophie überhaupt"[13].

[10] Hans Reiner, „Über Entstehung und urspüngliche Bedeutung des Namens Metaphysik", *Zeitschrift für philosophische Forschung* 8/1954, S. 210–237.

[11] Alexander von Aprosidias apud Christof Rapp & Klaus Corcilius, (Hrsg.), *Aristoteles Handbuch,* S. 124.

[12] Otfried Höffe, *Aristoteles: Die Hauptwerke,* S xx.

[13] Christof Rapp & Klaus Corcilius, (Hrsg.), *Aristoteles Handbuch,* S. 123.

## § 3. Die Struktur der *Metaphysik*

Die gegenwärtige Ausgabe der *Metaphysik* besteht in vierzehn Einzelbüchern, die mit den griechischen Buchstaben bezeichnet werden. Es wird allgemein angenommen, dass die *Metaphysik* erst nach dem Tod Aristoteles' zusammengestellt wurde und dass das Buch eine spätere editorische Bemühung sei. Diese editorische Arbeit sei wie bereits erwähnt auf Andronikos von Rodos zurückzuführen. Sowohl die einheitlichen Inkohärenzen der Schrift als auch die Tatsache, dass die *Metaphysik* in dem Index Laertios' nicht benannt wird, zeigen das auf, dass die *Metaphysik* nicht von Aristoteles zusammengestellt wurde. Christof Rapp[14] identifiziert fünf Bücher, die dem Gedankengang der *Metaphysik* nicht entsprechen: 1) die zwei ersten Bücher tragen beide denselben Namen ($\alpha$ und A). Diese wären zwei verschiedene Einteilungen zur Metaphysik und deswegen wird es vermutet, dass ursprünglich eine von denen der *Metaphysik* nicht gehört. 2) Das Buch $\Delta$ enthält eine Aufzählung der verschiedenen Bedeutungen dreißiger Begriffe, die sich in den Gedankengang der Metaphysik schwer zu integrieren lassen. Außerdem wird es auch nicht in der Wiederholung der Bücher BΓE (im Buch K) erwähnt. Dies deuten das an, dass das Buch $\Delta$ nicht in der Kontinuierlichkeit der *Metaphysik mit*gedacht ist. 3) Neben der Wiederholungen der Bücher BΓE enthält Buch K auch Überschneidungen mit Teilen der *Physik* und *Metaphysik.* Der Stil dieses Buches ist dem der anderen Bücher unterschiedlich und deswegen wurde angenommen, dass das Buch von einem Schüler von Aristoteles geschrieben wurde. 4) Das Buch M ist auch mit den anderen inkonsistent, weil hier die Lehre Platons von einer anderen Perspektive her behandelt wurde. 5) Buch $\Lambda$ ist sowohl stilistisch als auch inhaltlich mit dem Rest des Buches inkompatible. Das Buch berichtet unterschiedliche Versionen der sinnlichen und nicht-sinnlichen Substanzen, die dennoch zu

[14] *Ibidem.*

dem Verständnis der Substanzenlehre beitragen. Aufgrund dieser Inkohärenzen ist die *Metaphysik* als eine erst nach dem Tod Aristoteles Zusammenstellung bezeichnet. Trotzdem aber ist Rapp und Corcilius nach nicht einzuräumen, dass Aristoteles nie intendiert hat, eine Schrift zum Thema der ersten Philosophie herzustellen. Die Bezeichnung Andronikos' als Herausgeber der Metaphysik ist auch umstritten. Es gibt sogar noch einen antiken Katalog (*Vita Hesychii)* der aristotelischen Schriften, der auf eine Schrift zur ersten Philosophie hinweist, die in zehn Büchern besteht. Dies könnte die Grundlage der Metaphysik sein, wozu die Bücher $\alpha$, $\Delta$, K und $\Lambda$ hinzugefügt worden sind.

Die editorische Einheit ist aber von der thematischen Einheit zu unterscheiden. Diese geht um die Einheit des aristotelischen Projektes in der *Metaphysik.* Die Frage geht genauer darum, ob die *Metaphysik* ein einheitliches Projekt oder verschiedene Teilprojekte thematisiert. In der *Metaphysik* lassen sich Rapp nach vier Ansätze identifizieren: 1) der prinzipientheoretische Ansatz; 2) der ontologische Ansatz; 3) der substanztheoretische Ansatz und 4) der theologische Ansatz. Die Frage lautet jetzt also, wie man die vier Ansätze einheitlich denken kann. Die Schwierigkeiten tauchen besonders im Falle des ontologischen und theologischen Ansatzes auf, da hier um zwei verschiedene Arten von Metaphysik geht: die *metaphysica generalis* und *specialis.* Während manche behaupten, dass die Metaphysik keine Einheit enthält und für einen von den vier Ansätze als Hauptthema des Buches argumentieren[15], liefern andere mögliche Lösungen für die Metaphysik als ein einheitliches Projekt: Werner Jaeger[16]

[15] Vgl. Jonathan Barnes, „Metaphysics", in *Idem* (Hrsg.), *The Cambdridge Companion to Aristotle,* Cambridge University Press, Cambridge,1995, S. 66–109; John Ackrill, *Aristotle the Philosopher,* Oxford University Press, Oxford, 1981; Joseph Owens, „The Doctrine of Being in Aristotelian Metaphysics", *Revue Philosophique de la France Et de l'Etranger* 170 (1)/1980, S. 90–92.

[16] Vgl. Werner Jaeger, *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles,* Weidman, Berlin, 1912 und Werner Jaeger, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung,* Weidman, Berlin, 1923

schlägt vor, dass die *Metaphysi*k entwicklungsgeschichtlich interpretiert werden soll, wobei die verschiedenen Ansätze als Entfernungsstufen Aristoteles' von der Lehre Platons betrachtet werden können. Dieselbe entwicklungsgeschichtliche Interpretation nimmt Gwilym Ellis Lane Owen[17] an. Er bezieht aber die Entwicklung der Metaphysik auf die *pros-hen* Bewegung, wodurch die nicht-substantiellen Dingen nur im Rückzug auf Substanzen verstanden werden können. Er hat dadurch aber nur die Spannung zwischen substantiellen und nicht-substantiellen Dingen entschärft. Diese Interpretation wurde auch von Michael Frede[18] angenommen, der sie weiterentwickelt hat, um darin auch die Theologie zu umfassen. In der neuen Forschung (Vasilis Politis[19] z.B) wird die Untersuchung des Seienden als Hauptgegenstand der Metaphysik vorgeschlagen, während den prinzipientheoretischen Teil als ein bloßer Vorspann dazu angesehen wird. Auf der anderen Seite halten anderen genau den prinzipientheoretischen Teil für wichtig, da dieser der Anfangspunkt der Untersuchung des Seienden sei.[20] Die Vorliegende Arbeit wird sich mit dem Buch A beschäftigen und für den „Seienden Ansatz" argumentieren.

Das Buch A ist in dem prinzipientheoretischen Teil der *Metaphysik* einzuordnen, da es von einer ersten Philosophie oder von einer Weisheit spricht, welche die Wissenschaft von den ersten Ur-

---

[17] Vgl. G.E.L. Owen, „Logic and Metaphysics in some Earlier Works of Aristotle" in Ingemar Düring (Hrsg.) und G.E.L. Owen (Hrsg.), *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century: papers of the Symposium Aristotelicum held at Oxford in August, 1957*, Elanders Boktryckeri Aktiebolag, Göteborg, Stockholm, Uppsala, 1960, pp. 180–220.

[18] Michael Frede, „The Unity of General and Special Metaphysics: Aristotle's Conception of Metaphysics" in Michael Frede (Hrsg.), *Essays in ancient Philosophies*, Minneapolis, 1987, pp. 81–98.

[19] Vasilis Politis, *The Routledge philosophy Guidebook to Aristotle and Metaphysics*, Routledge, London, 2004.

[20] In Bezug auf Γ 1, 1003a31-32 und E 1, 1025b3-4.

sachen und Prinzipien ist. Es ist also laut der Mehrzahl der Interpreten in das einheitliche Projekt der Metaphysik zu integrieren. Das Buch ist strukturell eine Einleitung in das Projekt der *Metaphysik.* Wenn wir die Hinweise von *Vita Hesychii* in Betracht ziehen und die oben genannten Argumente für die Einheit der *Metaphysik* betrachten, dann gilt das Buch A als eins von den ersten zehn Bücher der *Metaphysik.* Dies wird auch textuell unterstützt, indem Buch A als eine historische und methodologische Einleitung in die Thematik der ersten philosophie geschrieben wurde, was dem allgemeinen aristotelischen Stil entspricht:

> „There is every reason to suppose that Book A formed the first part of Aristotle's course of metaphysical lectures. It is quite in his manner to begin with an historical inquiry. A does not presuppose any of the other books; the only one that it refers to is B, and this it refers to (993 a25) as something still to come, while B refers to A as 'our prefatory remarks' (995 b5) and 'our first discussion' (997 b4)"[21].

Es wird hier dargestellt, dass *Metaphysik A* methodologisch so strukturiert ist, dass sie auf eine Hierarchie des Wissens hindeutet – von den einfacheren zu den allgemeinsten Dingen und Erkenntnisarten. Diese Hierarchie ist auf die höchste Form vom Sein orientiert, das als das allgemeinste Seiende zu verstehen sei, d.i., als das Seiende als Seiende. Wenn also Buch A als eine ursprüngliche Einleitung zum aristotelischen Projekt zu einer ersten Philosophie betrachtet wird und wenn diese Einleitung methodologisch darauf hinweist, dass die Aufgabe dieser ersten Philosophie diejenige ist, die Erkenntnisstufen durchzugehen um die höchste Form des Seins beschreiben zu können, dann lässt sich annehmen, dass die Metaphysik das Seiende als Seiende als Hauptgegenstand hat. Dieser Artikel wird also für die Auslegung von Vasilis Politis argumentieren

[21] William Ross, *Aristotle's Metaphysics. A revised Text with Introduction and Commentary,* Oxford University Press, Oxford, 1924.

basierend auf die methodologische Struktur vom Buch A und die darin impliziert Aufgabe der aristotelischen Metaphysik.

## § 4. Die Methode der metaphysischen Untersuchung

Bevor wir das erste Buch der *Metaphysik* untersuchen, ist es Wert die Methode Aristoteles´ darzustellen. Die Methode Aristoteles ist in der Beantwortung der *aporiai* strukturiert. Diese Beantwortung strukturiert auch die Bücher der *Metaphysik.* Allerdings bahnt sie den Weg jeder Forschung der Dinge und dadurch bestimmt sie die Entwicklung aller metaphysischen Erkenntnisse. Deswegen ist die Untersuchung der *aporiai* unserer Betrachtung der *Metaphysik* hilfreich:

> „Man muss deshalb vorher alle Schwierigkeit in Betracht gezogen haben, sowohl aus dem bereits ausgesprochenen Grunde, als auch weil man bei einer Forschung ohne vorausgegangenen Zweifel (*aporein)* den Wanderern gleicht, welche nicht wissen, wohin sie zu gehen haben, und deshalb dann nicht einmal erkennen, ob sie das gesuchte Ziel erreicht haben oder nicht. Denn das Ziel ist ihnen ja nicht bekannt, wohl aber ist es dem bekannt, der vorher gezweifelt hat“ (Met. 995B 34).

Aus diesem Zitat lässt sich schließen, dass die Zweifel oder die *aporiai* Teil der Bedingungen der Möglichkeit der metaphysischen Forschung sind. Einerseits besagt das Zitat, dass die Metaphysik erst mit dem Zweifel anfangen kann, da der Zweifel die Richtung des Forschens beziehungsweise des Wissens gestaltet. Ohne eine solche Richtung des Wissens kann die Metaphysik nicht zu forschen anfangen, weil sie nicht weiß, was sie forschen soll. Andererseits wird in dem Zitat aufgezeigt, dass der Zweifel auch eine Bedingung der Anerkennung des Ziels oder des Endes der Forschung ist. Um Erkenntnis über ein Ding zu erwerben, muss die Forschung zum Ende kommen. und dies kann nur im Fall der Anerkennung des Endes

geschehen, so Aristoteles. Aufgrund dessen sind die *aporiai* wesentlich für die Entwicklung der Metaphysik, da sie bestimmen sollen, wenn die Untersuchung zum Ende gekommen ist.

Diese Charakteristika der Aporien, die im Buch III der *Metaphysik* behandelt werden, welches eine Fortsetzung des ersten Buches ist, beziehen sich auf. Platon und auf sein im *Menon* dargestellte Paradox des Erkennens: Um etwas zu erkennen, muss man schon im Voraus Erkenntnisse darüber besitzen (wie zum Beispiel: was ist das, was man erkennt). Platon antwortet auf dieses Paradox durch seine Seelenlehre. Genauer postuliert Platon, dass die erforderlichen Vorkenntnisse den Menschen angeboren sind, weil die Seele in der Ideenwelt diese erforderlichen Erkenntnisse schon erblickt hat. Daher können diese Vorkenntnisse durch einen Vorgang von Wiedererinnerung zum Bewusstsein gebracht werden. Dagegen behauptet Aristoteles, dass die Lösung des Paradox in den Sinneswahrnehmungen zu finden ist: „For he argues that what enables us to search for knowledge is rather, ultimately, our capacity for sense perception, although other capacities may also become involved“[22]. Weil aber die Metaphysik sich mit den allgemeinsten Dingen beschäftigt, sind ihr die Sinneswahrnehmungen nicht hinreichend, sondern fungieren bloß als Eröffner des Erkenntnisweges, wie auch Politis zurecht merkt, als er drei Merkmalen der Aporien merkt, die wichtig in der vorliegenden Arbeit sind. 1) Die Anerkennung der Aporien löst die Begierde nach Wissen; 2) sie bestimmen eine Richtung des Forschens; 3) sie bestimmen, wenn die Forschung zum Ende gekommen ist und zwar wenn die Aporien beantwortet worden sind. Eine Antwort den Aporien zu liefern heißt für Aristoteles, eine Erklärung für sie liefern, was wiederum heißt eine Ursache der in der Aporie auftretenden Phänomenen zu identifizieren. Dies ist Aristoteles nach eine Aufgabe der Wissenschaften. Diese aber beziehen sich auf

[22] Vasilis Politis, *The Routledge philosophy Guidebook to Aristotle and Metaphysics*,S. 68.

die Erklärung vom Einzelnen und erfordern selbst weitere Erklärung durch allgemeineres Wissen. Die Rolle dieser weiteren Erklärung soll für Aristoteles die Metaphysik annehmen, die die allgemeinsten und ursprünglichsten Erklärung der Dingen dadurch anbietet, dass die ihre erste Ursachen erkennen kann. Daher meint Aristoteles, dass die Metaphysik eine vollständige Erklärung der Dinge anbieten kann, was erst eine endgültige Lösung der Aporien verschafft. Die Aporien haben also auch eine Rolle in der Einteilung der Wissenschaften und des Wissens: je abstrakter und allgemeiner die Wissenschaft ist, je wichtiger die Aporien werden: „But metaphysics is the search that is 'furthest removed from sense perception' (982a25); and this may be the reason why aporiai have a central and essential place in metaphysics"[23]. In dem nächsten Kapitel wird auch aufgezeigt, dass die Metaphysik Ursachen erkennt, die Aristoteles zufolge vollständig sind. Dies besagt, dass sie jeden Gegenstand erklären können, ohne eine weitere Ursache zu erfordern. Die Aporien sind der Metaphysik charakteristisch, auch weil die Metaphysik allein eine vollständige Lösung der Aporien liefern kann. Aufgrund der Aporien können die Aufgaben und die Stellung der Metaphysik in der Erkenntnisstufe skizziert werden.

Die Aporien fungieren außerdem für Aristoteles auch als die Positionierung des Wissens in Bezug auf andere Denker sowie als Begründung dessen, dass das Wissen aus der Natur der Dingen entsteht. Dies lässt sich daran ablesen, wie Aristoteles die Entstehung der Aporien beschreibt. Eine erste Antwort der Frage, wie die Aporien zu Stande gekommen sind, würde besagen, dass die Aporien eine Art dialektische Methode bestimmen. Durch diese dialektische Methode setzt sich Aristoteles mit seinen Vorgängern auseinander. Die Aporien sind laut dieser Theorie eine Untersuchung der *endoxen* beziehungsweise der Lehren seiner Vorgänger, die sich auch mit der

[23] *Ibid.* S. 73.

Frage nach dem Sein der Dinge beschäftigt haben. Diese Interpretation deute also an, dass die Aporien-Methode eine Beantwortung und eine Lösung der entgegengesetzten Theorien sei. Politis räumt aber ein, dass diese Interpretation nicht hinreichend ist, um die Rolle und den Ursprung der Aporien zu erklären. Politis bezieht sich auf das folgende Zitat von Aristoteles:

> „Zum Behufe der gesuchten Wissenschaft ist es nötig, zunächst die Gegenstände in Betracht zu ziehen, welche zunächst Zweifel (*aporein)* erwecken müssen. Dies sind teils die abweichenden Ansichten, welche manche hierüber aufgestellt haben, teils anderes, was etwa bisher unbeachtet geblieben ist" (Met. 995A 24–27)

Diese Stelle aus der Metaphysik würde tatsächlich darauf hinweisen, dass die Aporien nicht allein in der Geschichte der Philosophie zu finden sind, weil Aristoteles auch Aporien behandelt, die in den Werken seiner Vorgänger nicht auftreten. Dies impliziert wiederum, dass die Aporien nicht von den entgegengesetzten Interpretationen der Welt verursacht sind. Was ist denn der Ursprung der Aporien? Politis argumentiert basierend auf Aristoteles, dass die Aporien die Rätsel des Seienden selbst einfach aufzeigen. Dem zu Folge sind die Aporien von den *phainomena* selbst ausgelöst. Dies Verständnis der Aporien ist auch in der historischen Untersuchung der Ursachenlehre zu spüren, wo Aristoteles sagt, dass seine Vorgänger von den Sachen selbst herausgefordert worden sind, die Ursachen weiter zu untersuchen (Met. 984A 17). Dementsprechend dient diese historische Untersuchung in diesem Kontext als eine Übung, die Aporien richtig anzuerkennen, und auf dieser Art und Weise auch dazu, das metaphysische Verfahren kritisch zu überprüfen, so Politis. Dies ist auch darin aufzuzeigen, dass die Aporien sich in zwei Arten einteilen: Aporien (1–4) über die Metaphysik, die nach der Möglichkeit der Metaphysik als Wissenschaft fragen, und Aporien (5–14) innerhalb der Metaphysik, die nach der Natur der Dinge fragen. Dadurch ist zu verstehen, dass Aristoteles auch eine kritische Begründung der

Metaphysik übernommen hat. Wegen dieser Merkmale der Metaphysik argumentiert Politis dafür, dass die Aporien die Bücher der *Metaphysik* dadurch strukturieren, dass jedes Buch die Aporien zu lösen versucht.

Ausgehend von dieser zweifache Funktion der Aporien, kann auch die Aufgabe des Buches A besser verstanden werden. Das Buch zeigt nämlich, dass die Untersuchung der ersten Ursachen Aufgabe einer (und nicht mehreren) Wissenschaft ist, nämlich, der ersten Philosophie, indem A folgender Aporie antwortet: „Zuerst also die Frage, die wir zuerst anführen, nämlich ob die Betrachtung aller Gattungen der Ursachen einer Wissenschaft angehört oder mehreren" (Met. 996A 17–19). Ich werde im Folgenden vertreten, dass die erste Philosophie alle Gattungen der Ursachen betrachten kann, weil sie nicht auf das Einzelne gerichtet ist, sondern eine Wissenschaft vom Seienden überhaupt ist, dessen Form für alle Gattungen von Seienden steht.[24] Im Anschluss daran lautet die These des vorliegenden Artikels folgendermaßen: Die aporetische Natur des Menschen löst das Wissen aus, das sich hierarchisch entwickelt. Die höchste Ebene dieser Hierarchie ist das reine Allgemeine. Durch diese Erkenntnisstufe, die zu einem Allgemeinen führt, kann die Einheit der *Metaphysik* neu begründet werden.

## § 5. Die Erkenntnisstufe in Buch I

Politis nach ist die *Metaphysik* einheitlich, insofern sie nach einem Hauptproblem fragt. Wonach fragt sie denn? Als Einleitung in der *Metaphysik* wird uns im Buch Alpha diese Frage erklärt, obwohl sie genau als Frage nach dem Seienden als Seiendes erst in Buch IV (1003 a) auftaucht. Im ersten Buch erklärt Aristoteles, dass man von

[24] „For we will see that if there is anything that the fourteen books have in common, and that justifies collecting them together as a single work, the *Metaphysics,* it is the centrality of a single overall investigation. This is the investigation into all things and into things simply in so far as they are beings: things that are".

Natur nach dem Seienden[25] fragt, was als Aufgabe der *sophia* bzw. *ersten Philosophie* festgestellt wird. Wenn Aristoteles nach dem Sein/Seienden fragt, fragt er nicht nach dem, was in der Welt überhaupt gibt, sondern nach der Art und Weise, wie das, was ist, ist[26]: „It asks for an explanation of why something that is is, or in virtue of what something that is is"[27]. Wie ist aber nach dem Seienden zu fragen? Um dies ausfindig zu machen, werden wir die Stufung der Wissenschaften untersuchen.

Aristoteles führt weiter aus, dass das Fragen nach dem Seienden „die Liebe zu den Sinneswahrnehmungen [beweist]" (Met. 980 a 21). Wie beweist das Streben nach Wissen diese Liebe? Wir können diese Frage zweifach beantworten. Zum ersten kann es etymologisch beantwortet werden. Im alten Griechisch heißt Wissen *„eidenai"*. Das griechische Verb ist das Perfekt vom *orao,* d.i. vom „Sehen". Das Perfekt ist eine resultative Form eines Verbs. Dies impliziert, dass die Aktion schon beendet und begriffen wird. Das Wissen ist also das Ergebnis einer Wahrnehmung, die schon begrifflich verarbeitet wurde[28]. Zweitens kann diese etymologisch eingeführte Einsicht philosophisch vertieft werden. Wie oben schon ausführlich gedeutet, erklärt Aristoteles (Met. I, 2 und III), dass der Grund der Frage nach dem Seienden in den *aporiai*[29] liegt. Diese *aporiai* erweisen Prob-

[25] Die von Aristoteles kritisch dargestellte Geschichte der Philosophie dient auch dazu, die Universalität dieser Frage zu beweisen. Die Untersuchung seiner Vorgängen wird auch als Begründung seiner Ursachenlehre verwendet werden.

[26] Dies erklärt warum wir die Ursachen als *aitia* verstehen sollen.

[27] Vasilis Politis, *The Routledge philosophy Guidebook to Aristotle and Metaphysics*, S. 3.

[28] Dies ist auch im Unterschied zwischen *ta phainomena* und *eidos* aufzuzeigen. *Ta phainomena* sind bloße Erscheinungen oder bloße wahrgenommene Dinge. Unter *eidos* ist das reflektierte Wahrgenommene zu verstehen.

[29] Es ist wichtig hier zu bemerken, dass diese *aporiai* im Denken der Dinge auftauchen, was die Etymologie des Wissens verstärkt. Die Metaphysik ist also in sich selbst begründet, da das Denken unvermeidlich solche *aporiai* denkt, die zu der Frage nach dem Seienden führen. Dadurch unterscheidet sich die Metaphysik

leme oder Inkonsistenzen der uns erscheinenden Sachen. Diese Inkohärenzen der Erscheinungen lösen unser Streben nach dem Wissen aus. Diese These ist platonisch geprägt, da Platon auch die *aporiai* der erscheinenden Dinge (*Sophistes*) aufgezeigt hat. Nach Platon (und Aristoteles) erweisen solche *aporiai* ein Staunen vor dem, was uns erscheint bzw. vor dem, was ist. Das Wissen fängt also mit einem Staunen an, das unserer Natur gehört. Das Staunen selbst fängt mit den Sinneswahrnehmungen an und motiviert uns, nach dem Wissen zu streben. Nach dem Wissen zu verlangen bedeutet aber, die *aporiai* zu befragen. Die Untersuchung der *aporiai* ist aber selbst die Frage danach, wie etwas, das ist, ist. Dementsprechend gehört es zum Menschlichen, nach dem Wesen[30] des Seienden zu fragen[31].

In demselben Absatz unterscheidet Aristoteles weiter zwischen dem *praxis*[32] und dem *energeia,* nämlich, zwischen dem Vollzug eines praktischen Nutzens und dem Vollzug einer Tätigkeit des Wissens um ihrer selbst willen: „Dies ist das 'Philosophische' im Menschen, schon von den ersten Erkenntnissen, den Wahrnehmungen, an bis hin zu den höchsten der Weisheit: φιλοσοφια als 'Liebe zur Weisheit' um ihrer selbst willen"[33]. Es lässt sich deutlich merken, dass

---

Aristoteles' von der modernen Metaphysik: Sie ist in sich selbst begründet und braucht kein äußeren Grund. Vgl. Kap. II dieser Arbeit

[30] Die Frage nach dem *Wesen* des Seienden impliziert den Unterschied zwischen *ousia* und *to on he on,* d.i. zwischen Substanz oder Wesen und dem Sein überhaupt. Aristoteles nach kann den zweiten nur durch den erste befragt werden. Dies ergibt sich unter anderen aus der Untersuchung der im Buch B dargestellten *aporia:* Wie kann man das *to on he on* denken?

[31] Heinrich Rombach hat behauptet, dass das Wissen oder das Philosophieren das wesentliche Merkmal der Antike sei, da der Mensch nur durch Philosophieren zum Menschen werden kann. Deswegen ist für Rombach die antike Philosophie eng mit dem Leben verbunden. (Vgl. Heinrich Rombach, *Strukturanthropologie,* Karl Alber, Freiburg, 2004*)*

[32] Vgl. *Nikomachische Ethik,* I 1–6 und Horst Seidl H, „Das Sittliche gute nach Aristoteles", *in Philosophisches Jahrbuch,* S. 38ff.

[33] Horst Seidl, „Kommentar Buch I", in Aristoteles, *Metaphysik,* nach der Übersetzung von H. Bonitz und bearb. von H. Seidl, Felix Meiner, Hamburg, 1995, S. 268.

Aristoteles zwischen zwei Arten von Erkenntnisse unterscheidet und zwar zwischen niederen (sinnlichen) und höheren Erkenntnisse. Dies impliziert eine Stufung der Erkenntnisse: Wahrnehmungen; Erinnerungen; Vorstellungen; Erfahrungen; Künste und Wissenschaften. Aufgrund dieser Stufung unterscheidet er wiederum zwischen zwei Arten von Erkenntnisse: nicht-erläuternde und erläuternde Erkenntnisse, so Politis[34]. Die Metaphysik ist in die zweite Klasse einzustufen, als die höchste erläuternde Wissenschaft. Wir werden weiter diese Stufung untersuchen, um sowohl die Unterschiede zwischen den verschiedenen Wissenschaften als auch die Merkmale der Metaphysik aufzuzeigen.

Zum ersten unterscheiden sich die Erkenntnisse nach dem Kriterium der Allgemeinheit, „darum, wie gesagt, gilt der Erfahrene für weiser als der, welcher irgendeine Sinneswahrnehmung besitzt, der Künstler für weiser als der Erfahrene, und wieder der leitende Künstler vor dem Handwerker, die theoretischen Wissenschaften aber vor den hervorbringenden“ (Met. I 981 b). Die erste (sinnliche) Art von Erkenntnisse haben alle Lebewesen gemeinsam als Erkenntnis des Einzelnen. Mittels Erinnerungen können Lebewesen auch an Erfahrung teilnehmen, „denn viele Erinnerungen an denselben Gegenstand bewirken das Vermögen *einer* Erfahrung“ (Met. 980 a 21). Was ist aber unter *einer Erfahrung* zu verstehen und wie unterscheidet sich diese von den Sinneswahrnehmungen? Die sinnlichen Erkenntnisse beziehen sich bloß auf das Einzelne. Die sinnlichen Erkenntnisse nehmen ein Ding wahr und erkennen bloß, dass es ein bestimmtes Ding ist. Dagegen ist die Erfahrung ein Gedanke von einem Ding, aber nicht von einem bestimmten Ding, sondern von der Art des Dinges. Durch Erinnerungen und durch fortlaufende Wahrnehmungen wird in einer Erfahrung bestimmt, dass ein Baum zum Beispiel ein Ding ist, das Blätter und Zweige hat. Giuseppe Cambi-

[34] Vasilis Politis, *The Routledge philosophy Guidebook to Aristotle and Metaphysics.*

ano behauptet auf eine philologische Weise, dass Aristoteles' Aussage, dass alle Menschen nach Wissen streben, schon auf eine Teleologie hinweist. Dies ist auch an das Primat des Sehens dadurch abzulesen, dass Sehen eine höhere Art von Erkenntnisse, d.i. theoretische und allgemeinere Erkenntnisse, verschafft[35]. Dies wird auch im Fall der Erfahrung bewiesen, da die Erfahrung der Weg von Mehrheit (der Wahrnehmungen) zur Einheit (die Wahrnehmungen eines Dings) ist. Die Erfahrung kann das erkennen, was ein Ding ist. Sie kann aber nicht erklären, warum ein Ding so ist, wie es ist: dies ist die Aufgabe der Wissenschaften, die nur die Menschen besitzen. Die Menschen nehmen also auf höherer Weise an der Erfahrung teil, da wir die einzigen Lebewesen sind, die Kunst und Wissen haben. Warum aber nehmen die anderen Lebewesen „geringen Anteil an Erfahrung"? Die Antwort bezieht sich auch auf a) Allgemeinheit, geht aber weiter zum nächsten b) Kriterium[36]: Das Wissen von Prinzipien und Ursachen.

Das erste Kriterium dient vornehmlich zur einen allgemeinen Unterscheidung zwischen den übrigen Lebewesen und den Menschen, während aufgrund des zweiten zwischen Erfahrung und Kunst unterschieden wird. Der erste Unterschied besagt, dass mittels Kunst mehrere Erfahrungen unter einer Einheit gebracht werden können. Dies geschieht durch einen Abstraktionsvorgang: „Die Kunst entsteht dann, wenn sich aus vielen durch die Erfahrung gegebenen Gedanken eine allgemeine Annahme über das Ähnliche bildet" (Met I 981 a). Die Stufung der Erkenntnisse führt also weiter zu einer allmählichen Einheit des Erkenntnisinhalts und der Abstraktionsvorgang führt auch zum Erwerb der Art- und Gattungsbegriffe. Dieser Vorgang und die Stufung der Erkenntnisse werden auch im

[35] Vgl. Giuseppe Cambiano, „The Desire to Know (Metaphysics I)" in C. Steel (Hrsg.), *Aristotle's Metaphysics Alpha – Symposium Aristotelicum,* Oxford University Press, New York, 2012, S. 1–43.

[36] Das zweite Kriterium ist in der Tat eine Spezifizierung oder Fortsetzung des ersten Kriteriums.

Aristoteles´ „*Zweite* Analytiken" ausführlich dargestellt. In den *Zweiten Analytiken* II 19 erklärt Aristoteles, dass jedes wahrgenommene Einzelne auf ein Allgemeines gerichtet ist. Durch Induktion kommt das Allgemeine aus dem Einzelne zustande. Dieses Allgemeine ist als „ein Prinzip von Kunst und Wissen [zu verstehen] – wenn in Hinsicht auf Werden, ein Prinzip von Kunst, wenn dagegen in Hinsicht auf Sein, ein Prinzip von Wissen" (Zweite Analytiken, II 19 100 a5). Dies bringt uns zum zweiten Kriterium und zwar, dass die Erfahrung eine Kenntnis vom *Was* der Dinge ist, während die Künste und Wissenschaften auch eine Erkenntnis vom *Warum* der Dinge. *Kunst (techne)* geht also ein Schritt weiter als die Erfahrung:

> „the unity of experience is the result of an association or conjunction of a plurality of items, not yet the recognition of a single universal and its articulation. On the contrary, *techne* arises from a plurality of empirical notions as one universal judgment about similar objects"[37].

Die *techne* ist der Erfahrung überlegen, da die *techne* sich nicht auf Einzelne fußt, sondern auf das Allgemeine. Dies zeigt, dass die *techne* im theoretischen Bereich vorrangig ist, während die Erfahrung der *techne* in Bezug auf das Umgehen mit Einzelnen/Individuen (Im Fall der Behandlung einer bestimmten Krankheit z.B) überlegen sein kann. Allgemein aber ist die *techne* vorrangig, da sie nur das Theoretische in Betracht zieht, was der *techne* erlaubt, die Ursachen zu kennen. Deswegen ist für Aristoteles der Begriff von Muße (*schole)* wichtig, weil sie dem Menschen nachzudenken erlaubt, ohne das Nutzen seiner Überlegungen zu betrachten. Dies heißt wiederum, dass das Theoretische allgemeiner und dementsprechend auch überlegen ist. Dies besagt einfach, dass die Kunst und das Wissen den Grund der Seinsweise (z.B. warum Sokrates krank ist) erkennen können, während die Erfahrung nur die Tatsache (z.B dass Sokrates

[37] Giuseppe Cambiano, „The Desire to Know (Metaphysics I)", S. 17.

krank ist) erkennen kann. Darin besteht der Hauptunterschied zwischen den unteren Erkenntnissen und den oberen, nämlich, dass diese die Prinzipien und Ursachen (*aitiai)* der Dinge erkennen können.

Der induktive Vorgang[38] leistet also die Entdeckung eines „ursächlichen Merkmals“[39] der Konstitution eines Phänomens: einer Krankheit zum Beispiel. Dieses ursächliche Merkmal begründet oder erklärt die Zuträglichkeit des Heilmittels im Falle dieser Krankheit. In der Metaphysik geht es aber nicht bloß um den induktiven Vorgang, sondern auch um einen deduktiven, der ausgehend von dem ursächlichen Merkmal die Wirksamkeit des oben genannten Heilmittels auf eine Krankheit erklären kann:

> „Es geht hier um mehr als den schlichten Erwerb einfacher Artbegriffe: Der hier im Beweis eingeführte steht für ein (induktiv aufgefundenes) allgemeines, ursächliches Merkmal in den Einzelfällen, von dem eine wissenschaftliche Erkenntnis abhängt“[40].

Worin besteht aber der Unterschied zwischen Künste und Wissenschaften? Aristoteles erklärt, dass es einen Gradunterschied zwischen den beiden gibt. Die Kunst ist praktisch orientiert, weil sie die Prinzipien der Herstellung der Gegenstände enthält. Dagegen ist das Wissen beziehungsweise die Wissenschaft um ihrer selbst willen

---

[38] Diese Art von synthetischer Methode gilt nur im Falle der Definition der Metaphysik als Wissenschaft der ersten Ursachen, so Max Wundt. Dieser unterscheidet zwischen Wissenschaft der ersten Ursachen und Wissenschaft von *to on he on* aufgrund einer Denkentwicklung oder Denkumwendung Aristoteles'. Wundt nach ist das Buch I von der ionischen Philosophie geprägt, während das Buch IV von der italischen Philosophie (Platon auch). Metaphysik ist in dem Buch IV eher eine analytische Untersuchung des Seienden überhaupt.

[39] Horst Seidl, *Kommentar Buch I,* in *op. cit.*, S. 268.

[40] *Ibidem,* S. 269.

und rein mit dem Sein des Seienden beschäftigt, ohne die Bedürfnisse des Lebens in Betracht zu ziehen[41]. Die oberen Wissenschaften sind dem zu Folge erläuternde Wissenschaften, weil sie erklären können, warum das, was ist, so ist, wie es ist[42]. Die in Buch A ausgeführte historische Untersuchung der Ursachen hat teilweise auch den Zweck, den rein theoretischen Charakter derselben zu zeigen. Gemäß Sarah Broadie ist der Zweck des ersten Teils der Metaphysik A, den a-praktischen (Weisheit um sich selbst willen[43]) Charakter der *sophia* zu beweisen und dadurch den Rang dieser als höchste Wissenschaft festzulegen. Die *sophia* kann aber rein theoretisch sein, wenn sie rein allgemein ist, d.i. wenn sie alle Einzelne in sich einschließen kann, ohne von einem Einzelnen abhängig zu sein: „This is the question which Aristotle is asking when he asks what sort of knowledge is *sophia:* not just *sophia* in this or that specified craft or profession, but *sophia* in an unqualified sense“[44]. Dies impliziert aber, wie wir später sehen werden, dass die reine Allgemeinheit die

---

[41] Diese Art von Einstellung ist nur in Muße zu erreichen: „Erst dann ist eine solche freie Tätigkeit möglich, wenn die Erfüllung der Lebensbedürfnisse in einer Gesellschaft sichergestellt und einer Klasse Muße eingeräum wird“ (Emi Angehrn, *Der Weg zur Metaphysik: Vorsokratik. Platon. Aristoteles,* Velbrück Wissenschaft, Weilerswist, *2005,* S. 347); zu einer ausführlicheren Darstellung des Muße-Begriffs vgl. Hans-Dieter Bahr, *Zeit der Musse, Zeit der Musen,* Attempto, Tübingen, 2008.

[42] Weil die Kunst und die Wissenschaften (episteme) solche Erklärungen liefern können, sind sie auch lehrbar.

[43] Dies impliziert auch, dass die rein theoretische Weisheit keine ethischen Dimensionen hat. Darin besteht ein Unterschied zwischen der im *Metaphysik* dargestellten *sophia* und der im *Nikomachischen Ethik* und im *Protretpicus* definierten *sophia:* „his *Protrepticus* was, very plainly, a call to the life of philosophical contemplation“ (Sarah Broadie, „A science of first principles (Metaphysics A2)“, in C. Steel (Hrsg.), *Aristotle's Metaphysics Alpha – Symposium Aristotelicum,* ed. cit., S. 44). Diese Art vom Leben impliziert aber auch eine politische und ethische Dimension: „So, A 1–2 is not concerned with thehighest human good *simpliciter* but only with the highest form of cognition“ (Sarah Broadie, „A science of first principles“, S. 47).

[44] *Ibidem,* S. 47.

Erfordernisse oder die erste Ursachen des Seins aller Dinge erklären können soll, ohne irgendein bestimmtes Einzelne zu qualifizieren. Dementsprechend sind die Erkenntnisse von Ursachen die allgemeinsten Erkenntnisse, da sie etwas über alle Seiende aussagen, ohne ein bestimmtes Seiende zu erkennen. Demzufolge ist die Metaphysik auch eine *panta episteme,* nämlich eine Wissenschaft von allen Seienden: „In *'An. Post.' I 2* ist ἐπίστασθαι als Verstehen der Ursachen jeder Sache definiert“ [45] . Weil die Metaphysik eine Wissenschaft von den ersten Ursachen ist, ist sie auch die Wissenschaft des Seienden als Seiendes (*to on he on*)[46]. Als die Wissenschaft von den ersten Ursachen und vom Seienden als Seiendes ist sie auch die letzte Wissenschaft in dem Sinne, dass sie am weitesten entfernt von den Sinnen ist. Die erste Philosophie steht also am Ende der Hierarchie der Erkenntnisse.

Aristoteles betrachtet den Unterschied zwischen den oberen Wissenschaften auch in Buch E, Γ und K. In allen Büchern beruht die Unterscheidung zwischen den Wissenschaften nicht im Gegenstand der Wissenschaften, sondern im Allgemeinheitsgrad dieses Gegenstandes, was auch sprachlich begründet werden kann:

> „In this case too, as with animal cognitive powers already dealt with it is not a matter of an exclusive property, but of degrees within a hierarchical order, as it is proved by the frequent use of both *mallon* and comparative forms“[47].

Der zweite Teil der Hierarchie ist also eine Fortsetzung der Unterscheidung aufgrund des Grades der Allgemeinheit:

> „In diesem Sinne wird ein System der Wissenschaften aufgestellt, indem zunächst die theoretischen, bei denen die Erkenntnis um ihrer selbst willen erstrebt wird, von den praktischen und poietischen, bei

[45] Horst Seidel, „Kommentar Buch I“, in Aristoteles, *Metaphysik,* 1950, S. 270.

[46] Vgl. *Vasilis Politis, The Routledge philosophy Guidebook to Aristotle and Metaphysics.*

[47] Giuseppe Cambiano, „The Desire to Know“, S. 24.

> denen dies nicht der Fall ist und die deshalb von geringerem Werte sind, unterschieden werden“[48].

In diesem System ist die Physik die Wissenschaft des begrifflich aufgefassten Bewegten, das aber immer noch von dem Stoff abhängig bleibt (Met. 1025 b 26). Die Mathematik ist dagegen die Wissenschaft des Unbewegten, das unabhängig von dem Stoff betrachtet werden kann, obwohl seine Eigenschaften immer auf den Stoff zurückgezogen werden. Die Metaphysik geht noch ein Schritt weiter, indem sie sich mit den ersten Ursachen aller Dinge beschäftigt und soll dementsprechend die allgemeinste Form des Seins erklären können[49]. Die Beschäftigung der ersten Philosophie mit der reinen Form des Seins impliziert weiterhin die Selbständigkeit der Weisheit und zwar, dass sie ihr Ziel in sich enthält. Dies gestaltet den Charakter der Weisheit: Weil sie um ihrer selbst willen vorgeht, ist sie bloß an den Ursachen interessiert. Deswegen ist sie *malista episteton.* Daraus folgt auch die Freiheit der Weisheit, da ihr alles unterworfen sein soll und nicht umgekehrt. Daraus ergibt sich, dass das Hauptkriterium der Unterscheidung die Allgemeinheit sei. Außerdem postuliert Aristoteles sowohl in der *Metaphysik (983 a 25)* als auch in der *Physik*

---

[48] Max Wundt, *Untersuchungen zur Metaphysik des Aristoteles*, S. 49.

[49] Zur Erinnerung: Die Metaphysik kann dreifach definiert werden. Erstens bezeichnet Aristoteles sie im Buch I als die Wissenschaft von den ersten Ursachen. Im Buch IV wird sie als die Wissenschaft vom Seienden als Seiendes gekennzeichnet. Drittens ist die Metaphysik die Wissenschaft von einem unbewegten Wesen. Wie schon gezeigt, ist der erste Ansatz mit dem zweiten kompatible. Der dritte Ansatz ist schon mit dem ersten zu vereinigen, wenn wir das unbewegte Wesen als Gott betrachten und wenn wir in Betracht ziehen, dass Aristoteles Gott als eine Ursache oder Prinzip versteht (Met. 983 a 10). Die Übereinstimmung zwischen dem dritten Ansatz und dem zweiten ist aber umstritten. Wundt versucht alle Bestimmungen mittels dem Begriff der *ousia* zu vereinigen, da diese alle drei Ansätze einschließt wegen seiner Mehrdeutigkeit. Metaphysik sei also nach Wundt die Wissenschaft von *ousia.* Ich argumentiere hier eher, dass die Metaphysik als die Wissenschaft von der allgemeinsten Form des Seins verstanden werden kann, sei es als erste Ursachen oder als das Seiende als Seiende.

*(84 a 10–12),* dass das Kriterium des Wissens das Erkennen der Ursachen ist. Da die Ursachen in jedem Merkmal als Allgemeinheit anwesend sind, halten wir für wichtig, die vier Ursachen weiter zu untersuchen.

## § 6. Die Metaphysik als die Wissenschaft der ersten Ursachen

Durch die Untersuchung der Ursachen ist hier nicht notwendigerweise eine Beschreibung der Ursachen beabsichtigt, sondern vielmehr eine durch die Ursachen vermittelte Beschreibung dessen, was es heißt, metaphysisch zu denken. Die *aitiai* werden von Aristoteles entwickelt, um die veränderliche Dinge zu erklären. Durch seine Ursachenlehre erwidert Aristoteles auf die Überlegungen Parmenides', dass es überhaupt keine Veränderlichkeit in der Welt gibt. Dagegen meint Aristoteles, dass die Veränderlichkeit der Dinge deutlich wahrgenommen werden kann. Da bei Aristoteles die Wissenschaft ausgehend von dem, was deutlich ist, anfängt, muss die Philosophie auch ausgehend davon anfangen. Die ersten Ursachen müssen also auch die Veränderlichkeit[50] der Dinge erläutern. Diese *aitiai* sollen aber auch die Wesenheit der Dinge gewährleisten, wodurch Aristoteles gegen Platons Lehre argumentiert, der behauptet, dass die Dinge kein Wesen innehaben, gerade weil sie veränderlich sind. Die Ursachenlehre Aristoteles wird allgemein von fünf Merkmale gekennzeichnet, die er von Platon (*Phaidos)* angenommen hat. a) Die Ursachen müssen völlig allgemein sein. b) Sie müssen uniform sein. c) Die Prinzipien sollen eine vollständige Erklärung der Sachen liefern. d) Allein die bloßen Bestandteile eines Objekts können keine Ursache sein, obwohl sie notwendig für eine vollständige Erklärung dessen sind. e) Die Ursachen gehören zum Wesen der Gegenstände.

[50] Aristoteles unterscheidet zwischen zwei Arten von Veränderlichkeit: 1) die Veränderlichkeit der Eigenschaften eines Einzelnen; 2) das Entstehen und das Vergehen eines Einzelnen.

Wir haben schon erwähnt, dass die Ursachen als eine erste und letzte Erklärung der Sachen zu verstehen sind. Die Ursachen können in keiner unendlichen Reihe stehen, da bei Aristoteles das Sein dem Begrenzten vorbehalten ist: „nichts Unendliches kann sein" (Met. 994 b 26–27). Deswegen ist Aristoteles auch der Meinung, dass die Zahl der Ursachen begrenzt sein soll. Seine historische Untersuchung (Met. I 3) dient auch dazu, die Begrenztheit der Ursachen zu beweisen. Die Ursachen können also als die Grenze des Seins betrachtet werden, nämlich als die Grenze dessen, worin das Seiende sein kann: „Causa, casus, gehört zum Zeitwort *cadere,* fallen, und bedeutet dasjenige, was bewirkt, daß etwas im Erfolg so oder so ausfällt"[51].

Die vier Ursachen werden in der *Metaphysk I* einfach aufgezählt:

> „Ursache aber in vier verschiedenen Bedeutungen gebraucht wird, einmal als Wesenheit (*ousia*) und Wesenswas (*to ti hen einai*) (denn das Warum wird zuletzt auf den Begriff der Sache zurückgeführt, Ursache aber und Prinzip ist das erste Warum), zweitens als Stoff (*hyle)* und Substrat (*hypokeimenon),* drittens als das, wovon die Bewegung kinesis ausgeht, viertens, im Gegensatz zu den letzteren, als das Weswegen (*to hou heneka)* und das Gute (*agathon) (*denn dieses ist das Ziel alles Entstehens und aller Bewegung)" (Met. I 983 a 26–33).

Im Buch I der *Metaphysik* folgt dieser Aufzählung eine geschichtliche Untersuchung der Ursachen und der Art, wie sie bei den Vorgängern Aristoteles' auftreten[52]. In dieser Untersuchung macht Aristoteles deutlich, wie seine Vorgänger die Ursachen verstanden haben. Im Kapitel 3 des Buches I zeigt er auf, dass die frühen Vorsokratiker die Ursachen allein als Stoff verstanden haben: „Von den

[51] Martin Heidegger, „Die Frage nach der Technik", in Martin Heidegger, *Gesamtausgabe: Band 7: Vorträge und Aufsätze (1936–1953),* Vittorio Klosterman, Frankfurt, 2000, S. 10.

[52] Zu einer ausführlichen Darstellung dieser Geschichte vgl. Emil Angehrn, *Der Weg zur Metaphysik.*

ersten Philosophen hielten die meisten nur die stoffartigen Prinzipien für die Prinzipien aller Dinge“ (Met. 983B 7). Die Kritik Aristoteles an diesen früheren Denker liegt daran, dass diese das Entstehen und das Vergehen der Dinge nicht erklären könnten. Seine Auslegung der Vorsakratiker ist in seiner *Physik* ausführlicher behandelt, wo auch seine Argumentation für die Notwendigkeit der Veränderlichkeit zum Ausdruck kommt. Im ersten Buch der *Physik* untersucht nämlich Aristoteles die Prinzipien der Natur in einer historischen Analyse seiner Vorgänger. Aus der Auseinandersetzung mit der eleatischen Philosophie (vor allem Parmenides), die das Sein als Prinzip der Welt postulierten, schließt Aristoteles, dass alle Dinge einer Bewegung unterworfen sind. Wenn dieses Prinzip der Bewegung (Veränderung) geleugnet wäre, wäre auch die Existenz der Natur geleugnet. Weiter untersucht er die Gegensatzlehre der *physikoi,* die besagt, dass alle Veränderung ein Übergang von einem Zustand zu einem anderen entgegengesetzten Zustand sei. Aristoteles nimmt diese Lehre an und behauptet, dass die Bewegung der oben genannte Übergang sei. Wichtiger aber ist, dass er daraus schließt, dass diese Bewegung nur durch ein Drittes möglich sei, das als ein Zugrundeliegendes (*hypokeimenon*) fungiert. Das Zugrundeliegende ist aber nur ein Teil der Bewegung, die auch eine Form impliziert als die Aktualisierung der Bewegung beziehungsweise als das, was der Träger der Bewegung erreicht. Diese aktualisierende Bewegung wird teleologisch behandelt, da sie ein Zweck innehat, wobei alle Dingen nach einem besten Zustand verlangen. Erste Andeutungen von einer Formursache findet Aristoteles in der Lehre der Pythagoreer (Met. I.3). Außerdem erkennt er an, dass die Pythagoreer durch ihre Zahlenprinzipien die Ursachen als Definitionen beziehungsweise als Erklärungen der Sachen verstanden haben. Er wirft aber vor, dass diese zwischen reellen Zahlen und abstrakte Zahlen nicht unterscheiden könnten: „As we would say, they fail to distinguish between numbers as explanations of concrete changeable

things and numbers as purely abstract entities“[53]. Weiter versucht Aristoteles in seiner Auseinandersetzung mit Platon, seine eigene Wesenslehre zu entwickeln, die den Abgrund zwischen Sachen und Wesen zu vermeiden versucht. Die historische Untersuchung hat auch eine methodische Rolle, wie Politis andeutet: „So Aristotle thinks that the things themselves and the truth itself help to direct our searches, and especially to indicate to us puzzles and problems (aporiai) arising from our search for knowledge, and, in particular, explanatory knowledge of things“[54].

In der *Physik* II 3 fasst Aristoteles die Merkmale der Ursachen zusammen. Die schon dargelegten Merkmale werden hier erklärt. Die erste Ursache bezeichnet den Stoff, „woraus als schon Vorhandenem etwas entsteht“ (Physik 194 b). Der Stoff soll aber nicht bloß als Material verstanden werden, sondern als ein Zugrundeliegende (*hypokeimenon)* beziehungsweise als ein Träger. Den Stoff wird aber auch als *to dynamei on* verstanden: „matter is that which has the capacity to become a particular material thing of a certain form“[55]. Die zweite Ursache nennt Aristoteles eine vernünftige Erklärung dessen, „was es wirklich ist“ (*to ti hen einai*). Sie ist also die Zusammensetzung oder das Ganze, worin sich die Teile geronnen. Diese Zusammensetzung der Dinge nennt Aristoteles die Form (*morphe* oder *eidos).* Sie ist das Wesen der Dinge, das in der Veränderlichkeit beharrlich bleibt. Sie erklärt auch, warum ein Ding von seinem Stoff so konstituiert wird, dass es genau das bestimmte Ding ist. Deswegen ist sie auch das Kriterium, wodurch ein Ding unter eine Gattung gebracht wird. Die ersten zwei Ursachen sind voneinander abhängig, da sie ohne einander nicht existieren können (in einem Ding). Die dritte Ursache, d.i. die Bewegungsursache, ist der Grund der Entstehung und Veränderung eines Einzeldinges. Diese Ursache soll den Wan-

[53] Vasilis Politis, *The Routledge philosophy Guidebook to Aristotle and Metaphysics,* S. 62.
[54] *Ibidem,* S. 63.
[55] *Ibidem,* S. 54.

del und die Beharrung beziehungsweise die Dynamik der Entstehung der Sachen als ein erster Anstoß erklären. Die Bewegungsursache ist ein schon Hervorgebrachtes, das dank seiner Form ein Neues innerhalb derselben Gattung hervorbringt. Die letzte Ursache ist das Ziel beziehungsweise das Gute, wonach das Einzelne erstrebt. Aristoteles identifiziert also vier Ursachen: Stoff, Form, Bewegung und Zweck. Er entdeckt die Ursachen als Antworten auf *dia ti (Warum)* Fragen (Physik 198 a 14–16). J.M. Moravcsik aber macht uns darauf aufmerksam, dass obwohl die Ursachen durch *dia ti* Fragen entdeckt werden, sind sie nicht bloß Antworten, d.i. mentale Zustände. Die Beantwortung der Fragen führt einfach zu den Ursachen hin, die selbständig existieren: „Aristotle posits configurations of elements of reality corresponding to adequate explanations not in order to assign reference to certain linguistic expressions, but to account in a realist way for that in virtue of which some explanations are adequate and yield insight“[56].

Die *aitiai* sind dementsprechend keine bloße statische und faktische Beschreibungen der anwesenden Welt. Sie müssen auch die möglichen Veränderungen der Welt als Potentialitäten einschließen, um alle Seiende wirklich intelligible beziehungsweise begreifbar zu machen. Wir sehen hier, wie die Erkenntnisse von Ursachen die Sinneswahrnehmungen aus bloßem Zufall herausheben und wie jene diese gesetzlich beschreiben: „Hence changes in the normal normal course of history are the result of self-determined schedules of potentiality realisations of substances and interactions between substances“[57]. Durch Ursachen wird also das Wissen allgemeingültig und dadurch unterscheiden sich die Wissenschaften von den Sinneswahrnehmungen, der Erinnerung und der Erfahrung. Wie können aber die Ursachen erklären, dass das, was ist, so ist, wie es ist? Wir

[56] Julius Moravcsik, „What Makes Reality Intelligible? Reflections on Aristotle's Theory of Aitiai“, in Lindsay Judson, (Hrsg.), *Aristotle's Physics: A Collection of Essays*, Clarendon Press, Oxford, 1995, S. 34.

[57] Julius Moravcsik, „What Makes Reality Intelligible?“, S. 39.

greifen auf ein Beispiel zurück, um dies klar zu machen. Im Falle einer Statue ist diese, was sie ist, zuerst weil sie von einem Bildhauer gestaltet wurde. Die Ursache der Statue ist der Bildhauer und seine künstliche Geschicklichkeit[58]. Sie ist dem weiteren eine Statue dadurch, dass sie um einem ästhetischen Zwecks willen hergestellt wurde. Sie ist auch eine Aktualisierung ihrer Form beziehungsweise dessen, was sie wirklich ist: „Form, then, is whatever actualizes a potentiality, thus leading to the development and flourishing of an element in nature in the primary cases, and of items that are related by virtue of various dependency relations to parts of nature"[59]. Der Stoff, aus dem sie entsteht, ist geeignet (*to dynamei on),* das Zugrundeliegende dieser Kunsthaftigkeit zu sein. Es ergibt sich daraus, dass eine Statue, egal wie schön oder hässlich sie ist, nur von den Ursachen her das ist, was sie ist. Dementsprechend versteht Moravcsik die Ursachen als die wesentlichen Teile der Aktualisierung der Potentialitäten. Was für eine Rolle haben aber die Ursachen in der Metaphysik und wie gestalten sie die Aufgabe derselben?

## § 7. Die Erweiterung der Allgemeinheit durch das Seiende als Seiendes

Im VI. Buch wiederholt Aristoteles, dass die Aufgabe der Metaphysik die Untersuchung der ersten Ursachen und Prinzipien ist: „Die Prinzipien und Ursachen des Seienden, und *zwar insofern es Seiendes ist,* sind der Gegenstand der Untersuchung" (Met. 1025B 2–4). Auf diese Weise wurde die Aufgabe der Metaphysik auch im Buch I bestimmt. Hier fällt aber auf, dass die Metaphysik die ersten Ursachen des Seienden untersuchen soll, *nur insofern es ein Seiendes ist.* Dies kann man auf das vierte Buch beziehen, wo Aristoteles die Metaphysik als die Wissenschaft des Seienden als Seiende bestimmt: „Es gibt

[58] Die künstliche Geschicklichkeit kann nicht alleine eine Ursache sein, da sie von einer ersten Substanz abhängig ist.

[59] Julius Moravcsik, „What Makes Reality Intelligible?", S. 46.

eine Wissenschaft, welche das Seiende als solches untersucht und das demselben an sich Zukommende“ (1003 b 20). Wir haben schon erwähnt, dass die zwei Definitionen der Metaphysik (Buch I und IV) dadurch verbunden werden können, dass die Lehre von den ersten Ursachen die Lehre des Seienden überhaupt in sich einbezieht. Wie ist aber diese in jener eingeschlossen und wie ist das vierte Buch auf die Hierarchie der Wissenschaften zu beziehen? Emil Angehrn definiert die Lehre von den ersten Ursachen als eine Ontologie, die drei Postulate enthält: „Philosophie ist Wissenschaft der ersten Prinzipien; diese sind sowohl Seins wie Erkenntnisgründe; das Erste ist an ihm selber das Wahrste und Erkennbarste“[60]. Unter Ursachen[61] ist ein Erstes zu verstehen, das aber nicht rein zeitlich oder logisch aufzufassen ist, „sondern [als] ein Zurückfragen: sie [Metaphysik] fragt nach dem, was vorausliegt und zugrunde liegt“[62]. Das Erste ist also sowohl zeitlich als auch logisch-ontologisch zu denken. Das Denken der Ursachen begründet also ein Denken der Bezogenheit, wodurch jedes Einzelne im Bezug auf ein anderen gedacht wird, der nicht nur ein anderen ist, sondern auch ein früheren. Das Ziel der Ursachenforschung ist, das Einzelne auf ein anderen/früheren zurückzuführen, der nicht mehr auf ein anderen zu beziehen ist: das Erste steht außer einer zurückführenden Bezogenheit: „ein Erstes ist, von welchem das Sein oder die Entstehung oder die Erkenntnis eines Dinges ausgeht“ (Met. 1013 a 17–19)[63]. Aufgrund dieser Postulate können

[60] Emil Angehrn, *Der Weg zur Metaphysik,* S. 369.

[61] *Arche* oder *aitiai,* die in der Metaphysik I gleichgesetzt werden.

[62] Emil Angehrn, *Der Weg zur Metaphysik,* S. 340.

[63] Angehrn identifiziert in dieser Art vom Ursprungsdenken eine Zweideutigkeit: einerseits liefert sie Stabilität als Bezug auf eine Herkunft. Andererseits aber ist der Anfang selbst widersprüchlich zu denken: „Gegen die Zentrierung auf letzte Gründe wird eingewandt, daß deren Erkenntnis kein privilegiertes kognitives Potential verkörpert, daß solche Gründe nicht adäquat erkennbar und systematisierbar sind oder, radikaler noch, daß es kein Letztes gibt“. Ähnlich führt Derrida vor, dass der Ursprung kein Einzelne sei, sondern das ursprüngliche Differieren. Der Ursprung impliziert auch eine Herrschaft des Vergangenen bezüglich

wir die obige Frage beantworten und die Aufgaben der ersten Philosophie besser beschreiben.

Wir haben schon das erste Postulat dargestellt. Es ist aber Wert, das Thema zu wiederholen, um den Status der Metaphysik als erste Philosophie aufzuzeigen. Das Postulat besagt einfach, dass die erste Philosophie die Wissenschaft der ersten Prinzipien sei. Wir haben aber schon gesehen, dass auch Physik oder Medizin sich von den unteren Wissensstufen dadurch unterscheiden, dass sie Erkenntnisse der Ursachen sind. Während aber die erste Philosophie die ersten Ursachen untersucht, sind die Physik und Medizin Einzelwissenschaften, *i.e.* Wissenschaften, die auf das Einzelne gerichtet sind. Sie beziehen sich auf eine bestimmte Region des Seienden wie Gesundheit zum Beispiel. Die Einzelwissenschaften beschäftigen sich also mit einem bestimmten und beschränkten Bereich der Gegenstände. Die Philosophie ist aber Wissen von allem, da sie Wissenschaft des Allgemeinen oder des Allgemeinsten ist. Dementsprechend darf sie keine Wissenschaft vom Einzelnen sein. Die Philosophie ist also den Einzelwissenschaften überlegen. Angehrn argumentiert, dass der Inhalt der ersten Philosophie kein Prädikat über Einzelne beinhalten soll, so dass die Metaphysik die höchste Stufe der Allgemeinheit erreichen kann. Daher können wir das Kriterium des Seienden als Seiendes als eine Fortsetzung der Erkenntnisstufen verstehen. Die Philosophie ist Wissen von Ursachen und Prinzipien des Seienden, insofern es ein Seiendes als solches ist, d.h., ein Seiendes überhaupt. Das Seiende kann ein Seiende als solches

---

der Gegenwart und der Zukunft, wodurch die Frage nach der Wahrheit eingeschränkt auf die Ursachen wird. Gemäß Heidegger ist die Wahrheit auf Richtigkeit der Vorstellbarkeit reduziert, da das Sein beziehungsweise die Wahrheit auf den *eidos* reduziert wird (Vgl. Martin Heidegger, „Die Frage nach der Technik" und „Platons Lehre von der Wahrheit"). Anschließend an Heidegger sieht auch J.L. Marion im Ursprungsdenken eine Beschränkung des Erscheinens auf, wodurch die Möglichkeit des Erscheinens dadurch einfach dem Messbaren vorbehalten wird (Vgl. Jean-Luc Marion, *Gegeben sein: Entwurf einer Phänomenologie der Gegebenheit*, Freiburg, Karl Alber, 2014).

sein, nur wenn es auch das allgemeinste Seiende ist, unter dem alle einzelne Seiende stehen können, ohne sich aber mit einem Einzelnen zu identifizieren. Daher ist die Philosophie des Seienden als Seiende die abstrakteste Art vom Wissen. Durch diese Abstraktheit unterscheidet sich die Philosophie von den anderen Wissenschaften: „Alle diese [Einzel-]Wissenschaften handeln nur von einem bestimmten Seienden und beschäftigen sich mit einer einzelnen Gattung, deren Grenzen sie sich umschrieben haben, aber nicht mit dem *Seienden schlechthin und insofern es Seiendes ist*" (Met. 1025B 7). Das erste Postulat lautet also umformuliert folgendermaßen: „Sie [die Metaphysik] ist Wissenschaft der ersten Prinzipien, welche allen besonderen Ursachen, die von den Einzelwissenschaften untersucht werden, zugrundeliegen"[64]. Die erste Philosophie ist also die allgemeinste Wissenschaft, die den anderen Wissenschaften überlegen ist. Sie steht aber auch außerhalb derselben, da sie keinen bestimmten Gegenstand hat, und ist auch Begründung der Einzelwissenschaften, weil sie Wissenschaft von allem ist. Dadurch nähern wir uns dem zweiten Postulat, das sowohl für die ontologische als auch für die Begründung der Erkenntnisse von der Metaphysik her argumentiert.

Wie schon gezeigt, besteht die Methode Aristoteles darin, bestimmte Aporien zu beantworten. Im Aporien Buch (Met. III) fragt Aristoteles, ob die Metaphysik sowohl die Seinsgründe als auch die Erkenntnisgründe liefern soll, nämlich „ob es der Wissenschaft nur zukommt, die ersten Prinzipien der Wesenheit in Betracht zu ziehen oder auch die allgemeinen Prinzipien der Beweisführung" (Met. 995B 6–8). Er stellt dieselbe Frage im Buch IV: „Zu erörtern ist nun, ob es einer und derselben oder verschiedenen Wissenschaften zukommt, von den in der Mathematik so genannten Axiomen und von der Wesenheit zu handeln" (Met. 1005A 19–20). Die Antwort Aristoteles' auf diese Fragen besagt, dass die Untersuchung der Axiome

[64] Emil Angehrn, *Der Weg zur Metaphysik*, S. 369.

auch der ersten Philosophie gehört, da die Axiomen betreffs aller Seienden gültig sind. Axiomen sind für Aristoteles Denkprinzipien, die in jedem Gedankengang vorausgesetzt sind. Sie sind unabdingbar, da sie gar nicht widerlegt werden können: In jeder Widerlegung (*elenchos*) tauchen sie auf als schon vorausgesetzt. Dies sei auch die Art und Weise, wie ihre Unentbehrlichkeit bewiesen wird. Da sie in jedem Gedankengang und in jeder Beurteilung der Gegenstände vorausgesetzt sind, sind sie eine Art vom Wissen von allem, das wiederum die erste Philosophie ist. Sie können weiterhin nicht Gegenstand der Einzelwissenschaften sein, weil die Axiome in jeder von diesen Wissenschaften schon vorausgesetzt sind. Die Axiome können also nur von der Wissenschaft behandelt sein, die auch Wissenschaft von allem beziehungsweise vom Seienden als Seiendes ist. Dementsprechend wird die Erkenntnisstufe mittels der Verbindung mit dem vierten Buch weiter erklärt wie auch die Funktion der ersten Philosophie aufgezeigt: „Thema der Metaphysik sind die Ursprünge, die letzte Begründungsfunktion übernehmen“[65].

Die erste zwei Postulaten implizieren aber auch ein drittes und zwar, dass es voraussetzungslose erste Prinzipien geben soll, die als das Wahrste und Offenbarste zu verstehen sind: „Die programmatische Definition der gesuchten Wissenschaft als Betrachtung des Seienden als Seiendes zeigt sich so als Ausführung jenes Vorbegriffs von Metaphysik, den das I. Buch umriß“[66]. Wenn Metaphysik also als die Wissenschaft der Ursachen verstanden wird und wenn diese Ursachen als die allgemeinsten Begründungsprinzipien aller Seiende fungieren, dann kann die Metaphysik als die Gipfel der im Buch A dargestellten Erkenntnisstufe. Dieser Gipfel der Erkenntnisstufe wird von der höchsten Allgemeinheit gekennzeichnet und wird in der *Metaphysik* entweder als Seiende als Seiende, erste Ursache, oder als ein unbewegter Beweger behandelt. Alle diese Prädi-

[65] *Ibidem*, S. 372.

[66] *Ibidem*, S. 373.

kate stehen aber in meiner Auslegung für die höchste Form von ontologischen Allgemeinheit, die alle Seiende erklären können, ohne sich mit einem Einzelnen zu identifizieren.

## § 8. Schluss

Die vorliegende Arbeit hat versucht, die Aufgaben der Metaphysik ausgehend von der im ersten Buch dargestellten Erkenntnisstufe der Erkenntnisse zu thematisieren. Um diese Untersuchung einleuchtend darzulegen, wurde zuerst die Stellung des ersten Buches im Ganzen der *Metaphysik* bestimmt. Dadurch wurde es ausfindig gemacht, dass das erste Buch als Einleitung in einem einheitlichen Projekt Aristoteles' fungiert. Die Beziehung des Buches Alpha mit dem dritten und vierten Buch wurde auch dargestellt. Im Aporien-Buch (Met. III) wurde die Methode der *Metaphysik* betrachtet, wodurch es deutlich wurde, dass die erste Philosophie in seiner Beantwortung der Aporien ihre Richtung des Forschens wie auch ihr Ziel findet. Weiterhin diente die Untersuchung des dritten Buches dazu, die wesentliche Rolle der Aporien in der Geburt der Metaphysik darzustellen. Im dritten Kapitel wurde also dafür argumentiert, dass die Aporien wesentlich der ersten Philosophie gehören, da diese einen Anspruch auf hohe Allgemeinheit erhebt, wodurch sie eine vollständige ontologische Erklärung der Dinge herausfinden soll. Diese erste Andeutung der ersten Philosophie als die allgemeinste Wissenschaft hat die Absicht und die Richtung des ersten Buchs festgestellt: es soll den Begriff der Weisheit einführen und diese von den anderen Erkenntnisarten unterscheiden, um die erste Philosophie als die allgemeinste Wissenschaft zu bezeichnen. Die Erkenntnisstufe ist also wesentlich dafür, die verschiedenen Niveaus der Allgemeinheit im Erwerb der Erkenntnisse aufzuzeigen. In dieser Erkenntnisstufe erweist sich die Metaphysik als die höchste Wissenschaft, die sich mit den Ursachen beschäftigt. Die Allgemeinheit und der Charakter

der Metaphysik wurden auch in Bezug auf das vierte Buch thematisiert, wodurch die Weisheit als Wissen vom Seienden als Seiendes den anderen Wissenschaften überlegen gekennzeichnet wurde. Mittels dieser Beziehung mit dem vierten Buch wurde die Erkenntnisstufe dadurch weiter erklärt, dass der Gegenstand der Philosophie kein Einzelne sei, sondern ein prädikatsleeres Allgemeine. Ausgehend von der Erkenntnisstufe und von den Merkmalen der Ursachen wurden die Aufgaben der ersten Philosophie hervorgehoben: Sie soll sowohl eine vollständige erklärende Ontologie der Gegenstände liefern als auch eine Begründung der Wissenschaften festlegen. Daraus ergibt sich, dass die erste Philosophie eine Suche nach dem Ersten und Offenbarsten ist. Dadurch wurde auch auf eine Verbindung mit der theologischen Deutung der Metaphysik hingewiesen.

Adrian Răzvan Șandru

## Literaturverzeichnis

Ackrill, John, *Aristotle the philosopher,* Oxford University Press, Oxford 1981.

Angehrn, Emil, *Der Weg zur Metaphysik: Vorsokratik. Platon. Aristoteles* (Studienausg., unveränd. Nachdr. der Erstausg. ed.), Velbrück Wissenschaft. Weilerswist, 2005.

Aristoteles; Wolf, U(Hrsg.), *Metaphysik* (Neuausg. ed.), Rowohlt-Taschenbuch-Verlag, Reinbek bei Hamburg, 1994.

Aristoteles; Seidl, H.(Hrsg.), *Zweite Analytiken: Griech.-dt.,* Koenigshausen u. Neumann, Würzburg, 1984.

Aristoteles; Zekl, H.(Hrsg.), *Aristoteles' Physik: Vorlesung über Natur; griechisch-deutsch,* F. Meiner, Hamburg, 1987.

Aristoteles; Rolfes, E.(Hrsg.), *Nikomachische Ethik* (3. Aufl. ed.), F. Meiner, Hamburg, 1972.

Bahr, Hans-Dieter, *Zeit der Musse, Zeit der Musen,* Attempto, Tübingen, 2008.

Barnes, Jonathan, *The Cambridge companion to Aristotle,* Cambridge University Press, Cambridge, 1995.

Broadie, Sarah, „A science of first principles (Metaphysics A2)“, in C. Steel (Hrsg.), *Aristotle's Metaphysics Alpha – Symposium Aristotelicum,* Oxford University Press, New York, 2012, ss. 43–69

Diogenes Laertios; Jürß, F. (Hrsg.). (1998). *Leben und Lehre der Philosophen.* Stuttgart: Philipp Reclam.

Frede, Michael, „The Unity of General and Special Metaphysics: Aristotle's Conception of Metaphysics“ In M. Frede (Hrsg.), *Essays in ancient Philosophies,* Minneapolis, 1987, ss. 81–98.

Heidegger, Martin, *Platons Lehre von der Wahrheit: Mit einem Brief über den „Humanismus“* (3. Aufl. ed.), Francke, Bern, 1975.

Heidegger, Martin, *Der Ursprung des Kunstwerkes* (1. Aufl. ed.), Klostermann, Frankfurt a.M., 2012.

Höffe, Otfried, *Aristoteles, Die Hauptwerke: Ein Lesebuch,* Francke, Tübingen. 2009.

Jaeger, Werner, *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles,* Weidmann, Berlin, 1912.

Jaeger, Werner, *Aristoteles; Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung,* Weidmann, Berlin, 1923.

Judson, Lindsay, *Aristotle's Physics: A collection of essays,* Oxford, Clarendon Press, 1991.

Marion, Jean-Luc, *Gegeben sei Entwurf einer Phänomenologie der Gegebenheit* (1. Aufl. ed.), Alber, Freiburg im Breisgau, 2014.

Moravcsik, Julius, „What Makes Reality Intelligible? Reflections on Aristotle's Theory of Aitiai“, in Lindsay Judson (Hrsg.), *Aristotle's Physics: A Collection of Essays,* Clarendon Press, Oxford, 1995.

Owens, Joseph, *Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics.,* Pontifical Institute, Roma, 1951.

Politis, Vasilis, *Routledge philosophy guidebook to Aristotle and the Metaphysics,* Routledge, London, 2004.

Rapp, Christof, *Aristoteles zur Einführung* (1. Aufl. ed.), Junius, Hamburg, 2001.

Rapp, Christof, & Corcilius, Klaus, *Aristoteles-Handbuch: Leben, Werk, Wirkung,* Metzler, Stuttgart, 2011.

Owen, G. & Düing, I., *Aristotle and Plato in the mid-fourth century; papers of the Symposium Aristotelicum held at Oxford in August, 1957,* 1960.

Ross, William, *Aristotle's Metaphysics: A revised text with introduction and commentary,* Clarendon Press, Oxford, 1924.

Seidl, Horst *Kommentar Buch I* in Rolfes, E., *Metaphysik/Philosophische Schriften: In sechs Bänden,* F. Meiner, Hamburg, 1995.

Seidl, Horst, „Das Sittliche gute nach Aristoteles“, *Philosophisches Jahrbuch* 82/1975, s. 31–53.

Cambiano, Giuseppe, „The Desire to Know (Metaphysics I)“ in C. Steel (Hrsg.), *Aristotle's Metaphysics Alpha – Symposium Aristotelicum,* Oxford University Press, New York, 2012.

Wundt, Max, *Untersuchungen zur Metaphysik des Aristoteles,* Kohlhammer, Stuttgart, 1953.

# – XIV –


## Dan Siserman

Dan Siserman (n. 1989) este licențiat în filosofie la Universitatea din Viena (2008–2012), licențiat în teologie la Universitatea Babeș-Bolyai din Cluj-Napoca (2012–2015) și a obținut masteratul în filosofie în cadrul aceleiași universități clujene (2013–2015). În anul 2021 a obținut titlul de doctor în filosofie la Universitatea din București , iar în timpul studiilor doctorale a beneficiat de trei stagii se cercetare: la Universitatea din Freiburg (KAAD, 2017–2018) și Universitatea din Tübingen (Erasmus 2016–2017; 2019–2019). Din anul 2021 este profesor de logică și filosofie la Liceul Tehnologic „Vlădeasa" Huedin și alte școli din județul Cluj. A publicat mai multe studii pe temele sale de cercetare (filosofia religiei, filosofie medievală, filosofia culturii, teologie fundamentală și dogmatică) și a tradus cărțile lui Urs von Balthasar, *Viața dobândită prin moarte* (2017), Werner Jaeger, *Umanism și teologie* (2020), Randall Smith, *Întruchipări ale înțelepciunii creștine* (2021), David Bentley Hart, *Mitul schismei* (2021), Remi Brague, *Lecuind adevăruri luate razna* (2022). De asemenea, coordonează colecția „Cardinal Joseph Ratzinger", din a cărui operă a tradus cinci cărți: *Strălucirea lui Dumnezeu* (2020), *Despre creație și cădere* (2020), *Teologia istoriei la Bonaventura* (2019), *Principiile moralei* (2021), *Spiritul Liturghiei* (2022).


# Jan Patočka und die platonischen Grundlagen Europas

## § 1. Einleitung

Im Jahre 1973 hielt Jan Patočka (1907–1977) eine Reihe von Vorlesungen, welche später, nämlich 1979, unter dem Titel *Platon und Europa*[1]

[1] Jan Patočka, *Plato and Europe,* translated from Czech by Petr Lom, Stanford University Press, Stanford, California, 2002.

erschienen sind. Wir sollen uns zuerst erinnern, dass damals, in den 70er Jahren, als Patočka diesen Text und die *Ketzerischen Essays zur Philosophie der Geschichte*[2] (1975) schrieb, erlebten Osteuropa und besonderes Tschechien sehr schwierige Zeiten erlebt hat, die zahlreichen Motive und Probleme der Modernität zutage gebracht haben. Übrigens wird jener unruhige Hintergrund zum Textanfang in Anlehnung an Eugene Ionescos Rede zur Eröffnung der Salzburger Festspiele (1972) beschwören. Demzufolge befinden wir uns in einer tiefen Ratlosigkeit und Bodenlosigkeit. Wenn bis im 19. Jahrhundert die Menschen noch ein fester Glaube hatten, der dem Leben einen Grund verlieh, gibt es dieser heutzutage nicht mehr. Wir wissen nicht mehr, was wir wollen, wohin wir wollen, wir fühlen uns entfremdet und sogar Opfer der Geschichte. Das Einzige, was festbleibt und wächst, ist der Wille zur Macht. Und darin, in den unaufhörlich steigenden Willen zu Macht, sieht Ionesco und Patočka ein schrecklicher Verlauf in Richtung Abgrund und die Anerkennung des Niedergangs der Natur und des Menschen[3].

Wollen wir die Wurzeln unseres heutigen Ungleichgewichts begreifen, dann sollten wir zunächst die Ursprünge Europas erfassen. Ausgehend von diesen Anfängen wird sich die Stelle des Menschen in der Welt neu erleuchten[4]. Das heißt wohl, die Wurzel und Grundlagen Europas philosophisch zu überdenken, denn wenn es überhaupt noch eine Rettungschance gibt, dann ist es die Philosophie: „Philosophical reflection ought to have a different purpose, it should somehow help us in the distress in which we are; precisely in the situation in which we are placed, philosophy is to be a matter of inner conduct“[5].

---

[2] Jan Patočka, *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte,* Aus dem Tschechischen von Sandra Lehmann. Shurkamp Verlag, Berlin, 2010.

[3] Jan Patočka, *Plato and Europe*, S. 6.

[4] *Ebd.*, S. 9.

[5] *Ebd.*, S. 1.

## § 2. Das Projekt Europa

Wann ist dann der Geist Europas zustande gekommen? Patočkas Antwort lautet: „Europe came into existence upon the wreckage, first of the Greek polis, and then of the Roman Empire“[6], also als der Sinn des Lebens und der Welt fraglich geworden ist. Deswegen argumentiert Patočka, dass die Entstehung des Geistes Europas paradoxerweise hauptsächlich mit Sokrates und mit Platons Projekt des idealen Staates angefangen hat. Somit befinden wir uns ganz vom Anfang an vor einer Unmenge Fragen und Problemen: Was für eine Rolle spielt Sokrates sachgemäß in Platons Darstellung? Welche Beziehung besteht zwischen dem traditionellen Nomos des Mythos und dem modernen philosophischen Nomos in Platons Projekt des Staates? Wie könnte dieses Projekt die Idee „Europa“ begründen?

Bevor ich aber die Argumentation Patočkas darstelle, möchte ich die zwei wichtigsten Einwände erinnern, die sich gegen die Idee erhoben haben, wonach Platon einen Stichpunkt des europäischen politischen Denkens wäre.

Der erste Einwand stammt von Karl Popper, der im ersten Band seines Buches *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde: Der Zauber Platons* (1945) formuliert wurde. Demzufolge vertritt Popper die These, dass Platons philosophische Politik einen beispielhaften Fall des Historizismus darstellt – d.h. die Vorstellung einer geschichtlichen Notwendigkeit, welche die Zukunft voraussagen und somit alles kontrollieren lässt. Wie die anderen Historizismen, wie z.B. Nationalsozialismus und Kommunismus, oder die Philosophien des Marx und Hegel, zeichnet sich auch Platons philosophische Politik durch folgende Merkmale: Imobilität (Reflexion der unveränderlichen Ideen), Rückgang (in den Urzustand vor dem Fall, wo die weise Minderheit die unwissende Mehrheit dominiert), die absolute

[6] *Ebd.*, S. 10.

Segregation sozialer Schichten (da die Tatzustanden unüberschreitbar sind), die ausschließliche Fokussierung auf die herrschende Klasse, die die absolute Kontrolle über die Bildung und Erziehung ihrer Mitgliedern ausübt, sodass dem Einzelnen kein Privatleben und Freiheit übrigbleibt. Das einzig Wichtige ist der Staat. Kurz gesagt, Platon projiziert eine verführerische und subtile Apologie – und eben darum, gefährliche – des Totalitarismus[7].

Der zweite Einwand, den ich erwähnen will, wurde von Denis de Rougemont in seinem bekannten Text *L'Aventure occidentale de l'homme* (1957) zum Ausdruck gebracht. Für ihn, ist „das Projekt Europa" auf der Basis grundlegender Entscheidungen, die innerhalb des Christentums getroffen sind, aufgebaut worden. Diese grundlegenden Entscheidungen wurden während der ökumenischen Konzilien des 4. und 5. Jahrhunderts getroffen: 1. Die materielle Welt wurde gewürdigt (aufgrund des christlichen Dogmas der Menschwerdung Gottes); 2. Die Freiheit und Verantwortung des Einzelnen wurden hervorgehoben (aufgrund des trinitarischen Dogmas); 3. Die Würdigung der Geschichte als messianische und daher als unwiederholbare Zeit (aufgrund des Dogmas der Menschwerdung Gottes und der Erfüllungszeit)[8]. Die Idee, dass der Ursprung Europas in den Ökumenischen Konzilien begründet ist, wird auch von dem rumänischen Philosophen Constantin Noica geteilt: die Geburt der europäischen Kultur vollzog sich durch einen kategorischen Bruch – „Es ist in erster Linie ein Bruch mit der Natur, in zweiter Linie mit der in gewohnter Weise erkennenden Vernunft und in letzter Linie mir der Antike. Und zwar wird sie geboren im Jahren 325 unserer Zeitrechnung, zu Nicäa"[9]. Wie wir sehen, sind alle drei

---

[7] Karl Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde* I: *Der Zauber Platons,* übersetzt von P.K. Feyerabend, Frencke Verlag, München, 1957, S. 5–10.

[8] Denis de Rougemont, *L'aventure occidentale de l'homme,* Editions Albin Michel, Paris, 1957, S. 161–183.

[9] Constantin Noica, *De dignitate Europae,* übersetzt von Georg Scherg, herausgegeben von Mădălina Diaconu, Traugott Bautz, Nordhausen, 2012, S. 40.

christlichen Postulaten, die den Verlauf der Geschichte Europas bestimmt haben, ganz und gar antiplatonisch, sodass Nietzsches Behauptung, wonach Christentum Platonismus für das Volk wäre, sich als ein einfacher Witz erweist.

Zusammen behaupten die zwei Einwände ausdrücklich die Unvereinbarkeit zwischen Platons politischen Denken und Europas konkreten Schicksal: auf der einen Seite, weil Platons politische Philosophie die Etablierung eines totalitären Staates darstellt (Popper) und auf der anderen Seite, weil an der Basis Europa andere Gedanken und Ideen rühren, die mit der platonischen Philosophie nichts gemeinsam haben (de Rougemont).

Wie kann Patočka vor diesen Einwänden noch behaupten, dass Platon der eigentlichen Begründer des „Projektes Europa" ist? Obwohl Patočkas Antwort einfach zu sein schein, ist sie in der Tat eher rätselhaft:

> „The grand philosophical project, that is the state of justice, where those like Socrates can live and do not need to only die. […] Here, after all, are laid the first foundation of human thinking about the state and about the justice. This thinking about the state and justice comes into reality, after all, it is built together by later communities, it is built together in the Roman effort to turn itself into the state of right. And when it is not successful, it is created in the other efforts, so that the state will be only under the light of justice and truth that is not of this world. But this is already the story of the historical construction that we call Europe. It grew out of this"[10].

Daher fragen wir uns, warum Sokrates sterben musste und was das mit dem Projekt Europa zu tun hatte? Um das beantworten zu können, sollen wir zunächst ein zentrales Thema in Patočkas Denken in Betracht ziehen, nämlich das Problem des Anfangs der Geschichte.

[10] Jan Patočka, *Plato and Europe*, S. 50.

## § 3. Der Anfang der Geschichte und die Bewegungen des menschlichen Lebens

Ein wichtiger Punkt in Jan Patočkas Analyse Europas, dreht sich um den Anfang der Geschichte. Wie Filip Karfik in seinem Essay *Jan Patočkas Philosophie der Geschichte* bereits anmerkte, spricht Patočka in diesem Zusammenhang über zwei Grundtypen von Lebenswelten: die Welt des vorgeschichtlichen Menschseins und die Geschichte im eigentlichen Sinne[11]. Was ist unter dem Begriff der Welt des vorgeschichtlichen Menschseins zu verstehen? Karfik zufolge, beschreibt Patočka in seinem Werk *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte* zwei Merkmale, die die vorgeschichtliche Lebenswelt kennzeichnen:

> „Das eine betrifft das Verhältnis des Menschen zum absoluten Sinn, das andere dann das Verhältnis zwischen dem Seienden und dem Sein. Beides hängt eng zusammen, und beides kommt auch in der auffälligsten Eigenart der vorgeschichtlichen Welt zum Ausdruck, nämlich in der Allgegenwart der Götter, die überall diese Welt gebieten“[12].

Das bedeutet, dass Jan Patočka unter dem Begriff der vorgeschichtlichen Lebenswelt sowohl alle sog. Naturvölker als auch die vor- und außengriechischen Kulturen erfasst. Das Leben in solchen Kulturen kann nicht über den Haushalt und dessen Zyklen von Geburt, Zeugung und Lebenssicherung durch ständige Arbeit und Produktion hinausreichen. Das Leben in diesen vorgeschichtlichen Gesellschaften wird durch die Herrschaft der Götter über das menschliche Leben und das Universum im Ganzen gekennzeichnet,

---

[11] Filip Karfik, „Jan Patočkas Philosophie der Geschichte“, in Matthias Gatzemeier (Hg.): *Jan Patocka. Ästhetik, Phänomenologie, Pädagogik, Geschichts- und Politiktheorie; Ergebnisse eines Kolloquiums,* Alano Verlag, Aachen, 1994. S. 38–50.

[12] *Ebd.,* S. 43,

welche zugleich einen festen und unbestreitbaren Sinn gewährleisten, woraus jeder Einzelsinn seine Sinnhaftigkeit herleitet[13]. Daher können wir über eine Welt sprechen, wo man einen gebotenen und unzweifelhaften Lebenssinn vorfindet, wobei jedoch der Schwerpunkt des Sinnesbezuges keineswegs in dem menschlichen Leben liegt, wohl aber im Leben der unsterblichen Götter[14]. Oder wie Patočka es selbst ausdrückt, die vorgeschichtliche Lebenswelt ist „eine Welt vor der Fraglichkeit", welche zugleich die Welt eines gegebenen, zwar bescheidenen, aber zuverlässigen Sinns ist[15]. Und diese Welt hat einen Sinn, weil das menschliche Leben im Hinblick auf das Höhere gerichtet wird, nämlich den Mythos, welcher ohne Bedenken angenommen wird. All dies entspricht den ersten zwei fundamentalen Bewegungen der menschlichen Existenz: die Bewegung der Annahme und die Bewegung der Verteidigung.

Der Begriff der Bewegung des menschlichen Lebens, wie Domenico Jervolino wohl gemerkt hat, setzt sowohl eine Wiederaneignung des Aristotelischen Begriffs der *kinesis,* als auch eine phänomenologische Analyse der Zeitlichkeit und Räumlichkeit voraus[16]. Und wie Filip Karfik behauptet, vollzieht Patočka dadurch seine eigene phänomenologische Leistung und macht damit einen Schritt über die heideggersche Ontologie der Phänomenalität hinaus zu einer konkreten ontologischen Phänomenologie des menschlichen Lebens[17]. Die erste Bewegung, die der Annahme oder des Akzeptierens, so Patočka, „gründet darauf, dass der Mensch in die Welt aufgenommen und eingeführt werden muss, dass sein Eintritt in

---

[13] *Ebd.,* S. 43.

[14] *Ebd.,* S. 44.

[15] Jan Patočka, *Ketzerische Essays,* S. 32.

[16] Domenico Jervolino, „Patočka: Negative Platonismus und die Idee Europa", in: Cheung, Chan-Fai, Ivan Chvatik, Ion Copoeru et elii, *Essays in Celebration of the Founding of the Organization of Phenomenological Organizations,* 2003, S. 4.

[17] Filip Karfik, „Jan Patočkas Philosophie der Geschichte", S. 42.

den Bereich des offenen, individuellen Seienden durch Vorbereitung und wechselseitige Fügung (*harmonia*) bestimmt ist“[18]. Das heißt, dass die Fügung des Menschen sich hier nicht als mechanische Anpassung (wie bei den anderen Seienden der Fall ist) vollzieht, sondern als Integrierung in die Gemeinschaft. Hier wird an das alte Diktum Anaximandros erinnert „einender Recht tun und Unrecht ausmerzen“, wobei

> „*Adikia* ist der ursprüngliche Schlüssel zum Verstehen, mittels dessen sich ein Wesen zum Blitz der Individuation, zum Eintritt ins All stellt, und diese von ihm empfundene *Adikia* – als ein Eindringen, ein Einbruch – wird von den anderen widergutgemacht, welche das Wesen annehmen und ihm die Welt zu jenem warmen und freundlichen Herd machen, der die Erhaltung des Lebensfeuers bedeutet“[19].

Die zweite Bewegung, die der Verteidigung, oder der Selbstaufgabe steht demzufolge in unmittelbarer Korrelation zur ersten Bewegung. Diese fundamentale Bewegung der menschlichen Existenz vollzieht sich, indem wir uns selbst preisgeben, indem wir uns um die Bedürfnisse des Nächsten nicht weniger kümmern als um die eigenen und indem wir arbeiten – wobei die Arbeit die Verfügung über uns selbst und zugleich Verfügung der anderen über uns ist[20]. Aber die Arbeit, wie Patočka in seinem ersten Essay *Von der natürlichen Welt zum Problem der Geschichte* meint, steht im Gegensatz zum tierischen Leben mit der Fraglichkeit in einer engen Beziehung. Kurz gesagt, die Arbeit lässt unsere Freiheit fühlen. Darin liegt die phänomenologische Bedeutung der Arbeit: sie bringt uns in Berührung mit der Möglichkeit der Fraglichkeit des Ganzen des Lebens überhaupt und zugleich verdunkelt und verwehrt sie die Sicht auf sich selbst[21].

---

[18] Jan Patočka, *Ketzerische Essays*, S. 50.

[19] *Ebd.*, S. 50.

[20] *Ebd.*, S. 51.

[21] *Ebd.*, S. 35.

Diese zwei fundamentalen Bewegungen, diejenige der Annahme bzw. der Verteidigung vollziehen sich aber am deutlichsten durch den Mythos, welcher an die Grenze der dritten Bewegung, diejenige der Wahrheit, stoßt, zugleich aber sie unterordnet. Es ist somit bezeichnend für den vorgeschichtlichen Menschen, dass er sein Leben durch eine Art ontologische Metapher versteht, d.h., dass für den an den Lebenserhalt gebundenen Seienden und Sein, die Phänomene und die Bewegung ihrer Erscheinung auf eine Ebene zusammenfallen. Der mythische Mensch unterscheidet also weder die übertragene von der übertragenden Ebene, noch unterscheidet er zwischen der Bedeutung vom Gegenstand und dem Gegenstand selbst, noch zwischen der Rede und dem, wovon die Rede geht, sodass die Welt tatsächlich „voll von Göttern und Mächten ist". So ist in dieser Hinsicht die folgende Konklusion zu ziehen:

> „In der Welt der Seienden manifestiert sich die Gegenwart des Seins, das man al Höheres, Inkommensurables, Übergeordnetes versteht, das aber doch nicht als solches klar ist, sondern mit dem Seienden denselben Bereich der einen Welt teilt, in der sich alles gleichermaßen zeigt und verbirgt – auf ununterscheidbare Weise"[22].

Tiefer betrachtet hängt diese ontologische Verschiebung hängt wesentlich mit der Sinnfrage zusammen, was bedeutet, dass für den vorgeschichtlichen Menschen die Gottheiten es sind, welche den Sinn des Alls gewährleisten, weil sie dieser Sinn selbst sind[23]. Aber die Möglichkeit der dritten Bewegung, die der Wahrheit oder des Offenbarwerdens, welche sich durch die Erschütterung des akzeptierten Sinns und die damit einhergehende Eröffnung der Möglichkeit eines echten Lebens vollzieht, schwebt über den vorgeschichtlichen Menschen hinauf, obwohl er anständig ausschlägt. Das akzeptierte Leben kennt aber in der griechischen *Polis* letztendlich

[22] *Ebd.*, S. 53.

[23] Filip Karfik, „Jan Patočkas Philosophie der Geschichte", S. 45.

eine radikale Sinnkrise, welche zur Entdeckung des Seins als solchen führt, die den Menschen vor der Verantwortung eines authentischen Lebens gegenüberstellt. Die Erschütterung als Vollziehung der Bewegung der Wahrheit wird von Patočka sehr ausdruckvoll beschrieben:

> „Dadurch, dass sich dem Menschen die Möglichkeit des echten Lebens, das heißt das Ganze des Lebens gezeigt hat, hat sich ihm erstmals auch die Welt geöffnet – die Welt ist nicht mehr nur der indifferente Hintergrund, vor dem sich das zeigt, was uns fesselt, sondern ist jetzt (erst) imstande, sich selbst zu zeigen – als das Ganze dessen, was sich vor dem schwarzen Hintergrund der geschlossenen Nach auftut. Dieses Ganze spricht nun unmittelbar zum Menschen, ohne dämpfende Mythen und Traditionen, es will nur von ihm persönlich angenommen und verantwortet werden. Nichts von dem bisherigen Leben der Annahme bleibt davon unberührt, die Traditionen und Mythen, all die Antworten, von denen die Fragen immer schon verstellt sind, dieser ganze bescheidene, aber gesicherte und beruhigende Sinn verändert, ohne freilich zu verschwinden, seine Gestalt: Er wird fraglich, er wird etwas, das ebenso rätselhaft ist wie alles andere – der Mensch hört auf, mit ihm identisch zu sein, der Mythos kommt ihm nicht mehr über die Lippen; in dem Moment, in dem sich das Leben erneuert, steht alles in einem neuen Licht – dem Freien fällt es wie Schuppen von den Augen, aber nicht in dem Sinne, dass er neue Dinge sähe, vielmehr sieht er neu: die Dinge sind da wie eine vom Blitz erhellte nächtliche Landschaft, in der er allein steht, ohne Stütze und nur auf das verwiesen, was sich ihm zeigt, und was sich ihm zeigt, ist alles, ohne Ausnahme. Das ist der Augenblick der schöpferischen Dämmerung, der erste „Schöpfungstag", rätselhaft und umso eindringlicher dadurch, dass er den Staunenden umfängt, in sich aufnimmt und mit sich fortträgt"[24].

Mit dem Aufbruch der Fraglichkeit, welche nicht diese oder jene Seiende betrifft, sondern das Ganze überhaupt, hat sich der Mensch

[24] Jan Patočka, *Ketzerische Essays*, S. 60.

auf einen langen und nie zuvor betretenen Weg begeben: der Weg der Geschichte, welche zugleich die Entstehung des politischen und des philosophischen Lebens bedeutete. Ab diesem Punkt ist für den Philosophen die Welt – als Totalität des Wirklichen – nicht mehr von vornherein gegeben – d.h. in der Erzählung des Mythos gespeichert, deren wesentliche Eigenschaft darin bestand, einfach sie als Antwort zu wissen bzw. zu besitzen. Dagegen offenbart sich die Welt durch das Gemüt des Staunens und der Infragestellung in den sie uns versetzt. Für den Philosophen gehört der Sinn des Ganzen der Welt nicht mehr, wie für den vorgeschichtlichen Menschen der Welt des Mythos, einer starren Klarheit, die jenseits des menschlichen Vermögens liegt und einfach anzuerkennen ist. Für ihn stellt nun der Sinn des Ganzen der Welt ein Problem dar, welche sein ganzes Engagement verlangt. Das heißt, dass dem Philosophen die Aufgabe zukommt, über die Manifestation des einzelnen Seienden hinauszugreifen und die Manifestation des Ganzen zu fassen[25].

Was nun die Philosophie bringt, ist nicht die Unterdrückung des Mythos, sondern die Änderung des Verhältnisses gegenüber der erfassten Realität. Indem der Mythos den Sinn des Ganzen nur als etwas schon bereits Gegebenes hervorrief, unter dem Drang der Fraglichkeit wird der geschichtliche Mensch durch die Philosophie letztendlich für den Sinn des Ganzen verfügbar und geöffnet. Diese spannende Offenheit für die Fraglichkeit wird von nun an die Haupteigenschaft des geschichtlichen Menschen: die Sorge um die Seele.

## § 4. Die Sorge für die Seele

Die Seele – die Eigenschaft des Menschen der Welt als Ganzes fraglich zu öffnen – ist das menschliche Gegenstück der Ewigkeit und

[25] Ovidiu Stanciu, „Pour une délimitation du champ historique. Patocka et la question d'un régime libre du sens", in: *Alter. Revue de Phénoménologie*, no. 25/2017, S. 155–171.

ihren göttlichen Anteil, sodass die Philosophie, von da an, Sorge um die Seele geworden ist. Seitdem kann der Mensch nur in dem Maße ein authentisches Dasein werden, indem er die problematische Dimension der Welt wahrnimmt und sich selbst dadurch verantwortlich und frei verwirklicht[26].

Wie wir schon von den Vorsokratikern wissen, war die fundamentalste Tatsache der Anfänge des philosophischen Denkens eben die gleichzeitige Anwesenheit des Enthüllens und Verbergens. Wie artikulieren sich die beiden? Wie erklärt sich die Koexistenz von Vielheit und Einheit und von Vergänglichkeit und Ewigkeit? Was aber klar wurde, war die Tatsache, dass die Seele der Artikulationspunkt beider Dimensionen darstellt. Auf der einen Seite soll sich die Seele auf Ewigkeit und Unvergänglichkeit entsprechen, und auf der anderen Seite, soll sie die Verantwortung für die unmittelbare Nähe des Lebens übernehmen. Da das Wissen nicht ein einfaches abstraktes Spiel ist, soll sich die Seele verantwortlich an die Welt wenden, um sie als Totalität zu übernehmen. So ist das Wissen die Modalität in der die zwei Dimensionen der Offenbarung – der konkreten Seienden und der Totalität der Welt – sich zusammenfügen und schließlich, die Modalität der Selbstverwirklichung der Seele: „We do not care about the soul in order to understand, but rather we understand so that the soul will become what it is not yet completely, what it can be!“[27] Wie schon behauptet, all das hatte für den Griechen den Ausgangpunkt nicht in einem einfach abstrakten Spiel der Philosophen, sondern ganz und gar in der konkreten, umgebenden Realität – denn es war Teil des Lebens in der *Polis.* Die Perserkriege haben die zwei unterschiedlichen Modalitäten des In-der-Welt-Seins deutlich gemacht: auf der einen Seite das orientalische Prinzip der großen, zentralisierten Macht, und auf der anderen Seite das griechische Prinzip der Freiheit und Selbstbestimmung. Das Problem, welches sich für den griechischen Menschen erhebt, bestand von da

[26] Jan Patočka, *Plato and Europe,* S. 73.

[27] *Ebd.,* S. 81.

an, in seiner Option für die Freiheit und ihre Begründung. Und dafür hatte er entweder die Möglichkeit des Mythos oder die verantwortliche Bereitschaft, die Welt in ihrer Manifestation als Ganzes anzuschauen. Dies ist der Kontext des Auftretens Sokrates. Und deswegen, weil er ausgerechnet in diesem Kontext erscheint, kommt er den Mitbürgern dermaßen ungewöhnlich vor. Was Patočka besond eres merkwürdig findet ist das, dass Sokrates ein echter Angelpunkt in der Geschichte darstellt: Träger einer göttlichen Botschaft (und damit an den Mythos verbunden), gibt er diese Botschaft auf eine einzigartige Weise wieder: „the incredible paradox of Socrates' actions is that he fights with present means against another present, with what is given against another given. He tries to prove never before formulates paradoxical theses, implicated in traditional life but never formulated there"[28]. Also, wie Platon selbst behauptete, ist die sokratische Untersuchung nichts anderes als Sorge für die Seele:

> „Only through it does the soul become what it can be – harmonious, not in contradiction, no longer running the risk of shattering into contradictory pieces, thus finally joining something that endures, that is solid. After all, everything has to be founded upon what is solid. This is the basis of our acting morally, and this is also the foundation of thought, for only thinking that shows what is solid, stable, shows what is"[29].

Dies bedeutet aber anders als die anderen zu tun, und sich damit der Verurteilungen der Mitbürger auszusetzen. Wenn Sokrates seine Mission als göttlicher Auftrag versteht, wird er von seinen Mitbürgern wegen Gottlosigkeit verurteilt. Solange Sokrates lebt, stellt er eine Mahnung für den Mitbürgern dar, die die Gesellschaft vor der Drohung der totalitären Starrheit der mythischen Archetypen schützt. Somit ist die Beseitigung Sokrates aus der Polis nicht ein

[28] *Ebd.*, S. 85.

[29] *Ebd.*, S. 86.

einfaches soziales Ereignis, sondern der Ausdruck einer generalisierten Blindheit, was schließlich zum Zusammenbruch der Gesellschaft führen wird. Auf der anderen Seite bleibt aber die Erscheinung Sokrates – einschließlich in seiner Haltung gegenüber dem Tod – von ungeheurer Bedeutung. Denn seine Nachfolger – insbesondere Platon – haben seine Haltung übernommen und weiter thematisiert: „Socrates leaves a heritage. Socrates did not help himself, but he helps others […] in a philosophical way, through the outline of a city, where the philosopher can live, where the man who is to care for the soul can live, the man is to carry out the philosophical thought that it is necessary to live and think on the basis of looking-in“[30].

Die Erbe Sokrates besteht also in der Bemühung, solche eine Stadt zu schaffen, wo die Leute nicht wie er sterben müssen. Dieses Unternehmen hat nun drei Aspekte: ein Projekt über die Wahrheit und das Ganze des Seienden; ein Projekt über die Gemeinschaft; und eine tiefere Erforschung der menschlichen Seele, was ihr Wessen und ihre Fähigkeit ist.

In einem Essay aus dem Jahr 1939, *Der geistige Mensch und der Intellektuelle,* nimmt Patocka wieder Sokrates als das Vorbild überhaupt, indem er zeigt, was für geschichtliche Nachwirkungen die Erscheinung Sokrates zutage gebracht hat:

> „In der klassischen Periode dann, in der Sokrates das Vorbild ist, die grenzenlosen Anstrengungen Platons, aus der Suche selbst das abzuleiten, was gefunden wurde; in dieser Suche eine feste Grundlage zu finden, in ihren neuen Boden unter die Füße zu bekommen – in der Metaphysik. Die Unsicherheit der Welt um uns herum, die enthüllt ist, führt Platon zur Einsicht in das, aufgrund dessen sich mir erst die Unsicherheit der Dinge um mich herum öffnet, zu der Einsicht, dass es hier kein Maß gibt: Das Maß ist dann nach Platon das wahrhafte Seiende. Dieser Versuch, auf der Suche auf einen neuen

[30] *Ebd.,* S. 88.

> festen Boden zu springen, wird dann für Jahrtausende zu einem übergroßen Vorbild und zu einer Versuchung zugleich“[31].

Die Schaffung einer gerechten Welt, welche in der Wahrheit gegründet sein soll, stellt die Erbe Sokrates dar, das Werk Platons und schließlich, das Projekt Europa:

> „This heritage goes all the way back to the Greeks, especially to Plato, because when mankind and its new form tried to bring the city of justice into reality, a city to be founded not on the changeability of human things as Rome was, but rather on absolute truth, so that it would be the kingdom of God upon earth, then the guiding thought of this other kingdom, this other world, which is the world of real truth, is after all Plato’s thought“[32].

Nach Patočkas Auffassung, trotz aller Einflüsse, die das Europa gestaltet haben – wie die jüdisch-christliche Tradition, die Kultur des Altertums, die großen geographischen Entdeckungen, usw. – steht Europa nur auf einem Pfeiler: die sokratisch-platonische Sorge für die Seele: „And that is because Europe is a looking-in, Europe is life founded upon seeing what is“[33]. In dieser Hinsicht hat die sokratisch-platonische Gesinnung sogar den Raum für die Entstehung des Christentums geschaffen. Denn der Gedanke an eine andere Welt – eine der Wahrheit, der Gutheit und Göttlichkeit – tritt zum ersten Mal bei Platon auf.

Was bedeutet das eigentlich für das Leben? Wie vollzieht sich die Sorge für die Seele? Indem wir das ursprüngliche Erstaunen in Form von Fraglichkeit weiter erhalten. Die Fraglichkeit vollzieht sich wiederum in Form von Dialog mit sich selbst und mit den anderen. Und was wirklich im Dialog zählt, ist nicht das Primat des letzten Wortes,

---

[31] Jan Patočka, „Der geistige Mensch und der Intellektuelle“, in Ludger Hagedorn und Hans Reiner Sepp (Hrsg.) *Jan Patocka, Texte, Dokumente, Bibliographie,* Karl Albert Verlag, Freiburg/München, S. 110.

[32] Jan Patočka, *Plato and Europe,* S. 89.

[33] *Ebd.,* S. 90.

sondern die ständige Bemühung um einen offenen Dialog für das, was erst während seiner Durchführung verständlich und einsehbar wird: die Wahrheit. Der Dialog ist eine Form der *Epoche,* der die unmittelbar gegebene Antwort aufhebt, um tiefer in das Wesen der Dinge einzudringen. Das heißt, dass der philosophische Dialog nicht nur die Methode eines einzigen Philosophen darstellt, sondern das Paradigma innerhalb dessen sich die ganze Philosophie bewegt. Die Durchführung der vor der Welt als Ganzes wird von nun an die Aufgabe der Sorge für die Seele, und somit die Aufgabe des ganzen abendländischen Denkens. Was die weitere Selbstbildung der Seele ausgehend von der Problematisierung des Erstaunens angeht, behauptet Patočka:

> „This means that this soul turned the experience that it does not know, the experience of knowing it's not knowing, into experience about its own being. At the same time, it also experienced that it is brave because it exposes itself to problematization, that it is wise in knowing not knowing in the form of temperate and disciplined investigating, because it submits all other human affairs to this thinking struggle. […] Here a schism opens up. The regular, natural, naive contact with people and things is uncertain, inexact, shaky, unawares, full of contradiction and not unified – it is sunk into semblance, δόξα (opinion/appearance). Care of the soul then, discovers both: δόξα as well the unitary ideal. It discovers the irreconcilable as well the permanent, the passing as well as the precise – both discoveries are equally fundamental. The care of the soul is, simultaneously then, the discovering of two fundamental possibilities of the soul. Within these fundamental possibilities is simultaneously the discovery of two regions in which the soul moves about"[34].

Wir sehen am Ende dieser Darstellung wieder ein, welche Neuigkeit die Philosophie in Bezug auf den Mythos bringt. In beiden

[34] *Ebd.,* S. 93.

Fällen geht es um das Bewusstsein der Existenz von zwei unterschiedlichen Regionen der Welt, die obzwar durchgedrungen sind. Was sich aber ändert, ist eben das Verhältnis des Menschen zu ihnen. Für den Menschen der mythischen Welt stand das Verbot des Übergangs auf der anderen Seite der Welt unter dem Zeichen des unvermeidlichen Schicksals. Daher wird das Überschreiten der transzendentalen Grenzen der Welt als *Hybris* (ὕβρις) definiert und ruft die göttliche Sanktion. Für den Menschen der geschichtlichen Welt hingegen, ist der Übergang auf der anderen Seite nicht nur möglich, sondern sogar notwendig und dringend. Diese Aufforderung hängt damit zusammen, dass für ihn, der Vermittler zwischen den zwei Bereichen des Seins entdeckt wurde: die Seele.

Die Sorge für die Seele bedeutet letztendlich Sorgfalt, Offenheit und Verantwortung. Allerdings sind all diese Tugenden nicht nur persönlich und individuell, sondern auch öffentliche Tugenden. Hier zeigt Platon, so Patočka, dass in dieser Hinsicht die Sorge für die Seele, das heißt die Selbstbildung der Seele, sich in einer dreifachen Weise manifestiert. Erstens setzt diese Selbstbildung eine ontokosmologische Fundierung voraus, d.h. eine Verständigung, wie die Welt sich als Ganzes offenbart. Zweitens geht es um die Stiftung einer Gemeinschaft, die auf dem Konflikt dieser beiden Weisen des Lebens gegründet ist. Und drittens geht es um die Beziehung zwischen Seele und Leib und das Problem von Tod und Unsterblichkeit. Demzufolge drückt sich die Sorge für die Seele in den Brennpunkt der drei Richtungen und erweist sich somit als „the ideal of philosophy as living in truth“[35]. Die Perspektive der Wahrheit und einer Welt der Wahrheit, ist das, was dem menschlichen Leben Inhalt und Sinn verleiht.

[35] *Ebd.*, S. 97.

## § 5. Das mathematische Modell und die Seele

Es scheint, als ob über die sogenannte „platonische Welt der Ideen" die Rede wäre. Für den modernen Menschen werden die platonischen Ideen entweder als allgemeine Begriffe verstanden, oder als zeitlose Sachen, die den Änderungen der diesseitigen Welt nicht unterworfen sind. Beide Perspektiven haben ihre Legitimität, obwohl sie auf einen modernen Jargon (d.h. objektivieren) das reduziert, was vor jeder Objektivierung gedacht wurde. In dieser Hinsicht, so Patočka, wird uns eine kleine mathematische Erörterung zu verstehen helfen. Wir erinnern uns daran, dass das Eintreten in die Akademie von der Erkenntnis der Geometrie bedingt war. Wir erinnern uns auch daran, dass Platons Spätdenken von der Tendenz charakterisiert wurde, die Ideen als Zahlen zu betrachten. Das bedeutet aber auch, dass für den damaligen Menschen, die Zahlen viel mehr Bedeutung hatten als für den Modernen. Warum? Weil es für die damalige Geometrie das zentrale Problem dasjenige der Beziehungen zwischen den kommensurablen und inkommensurablen Größen, und der Beziehung zwischen der Unbestimmtheit der Teilung und die Limitationen der Bemessung (z.B. Zenons Paradoxien) war. Das Problem der Mathematik und Zahlen bestand nicht in ihren abstrakten und zeitlosen Charakter, sondern in der Beziehung zwischen Unbestimmtheit und Bestimmtheit, und Unbegrenztheit und Begrenztheit. In dieser Hinsicht, „the ideas are nothing but the first relations, original relations between this couple: between indeterminacy and unity" [36]. Die Mathematik ist für den griechischen Philosophen gleichermaßen die Vermittlung zwischen der sinnlichen und der intelligiblen Welt und eine praktische Anwendung der Sorge für Seele. Wie die Seele gehört auch die Mathematik dem Bereich der Innerlichkeit: sie seht uns nicht unmittelbar zugänglich, offenbart sich aber erst in der Weise, in dem wir die Äußerlichkeit

[36] *Ebd.*, S. 102.

rechnen, beziehungsweise die Natur thematisieren. Aber wenn die Dinge relativ einfach in der Mathematik sind, ergeben sich die Probleme erst wenn es um das Verhältnis zu der ändernden Welt der Menschen und der Natur geht.

Insofern ist die Praxis der Philosophie nicht nur eine Technik des Denkens, sondern eine Bewegung des Aufstiegs der Seele und damit eine Imprägnierung der Seele mit dem, wonach sie strebt. Und die Seele strebt von Natur aus nach der Wahrheit des Seins. Und wie Platon diese Problematik entwickelt, bezeichnet im Wesentlichen die zweite Geburt der Philosophie und eines der aufregendsten Momente in der Geschichte des Denkens:

> „To be is not an obvious thing; it presupposes some kind of measure, and measure is something essentially different from the measured. This is something each measure encompasses within itself. We can measure things only because they are imprecise, and measures are precise. As a result, measures are something essentially different from what is measured by them. […] In addition to the fundamental thought – than what is around us is in its own being measured by something not on the same level as things that are measured – is Plato's great systematical thought that mathematics is the model according to which something like a systematic of measurements and the measured can be developed"[37].

Diese Hierarchie, welcher unterschiedliche Graden der Intelligibilität entspricht, ist somit eine Hierarchie des Wissens. Da aber zwischen Denken und Sein eine wesenhafte Beziehung besteht, ist diese Hierarchie auch eine Hierarchie des Seins. In dieser Hinsicht können wir zu Recht behaupten, dass die Mathematik das Modell des hierarchischen Aufbaus des Seins anbietet. An der Spitze dieser Hierarchie befindet sich das Eine – das einigende Prinzip, kraft dessen alles, was existiert, als Einheit gedacht werden kann. Außerdem muss es ein zweites Prinzip geben (die unbestimmte Zweiheit), dass die

[37] *Ebd.*, S. 183–184.

Vielheit ermöglicht. Zwischen den zwei Prinzipien befinden sich die Zahlen – „who are the result of the mutual penetrating of the One and the multiplying principle“[38]. Das Prinzip der Bewegung erscheint aber erst auf die nächste Ebene, nämlich auf der Ebene der Seele. Die spezifische Tätigkeit der Seele ist aber das Denken, welches sich durch eine konstante Kreisbewegung vollzieht: vom Subjekt (die Seele) zum Objekt (die unbeständige und unbestimmte Welt) und wieder zurück. Der ganze Gedankengang – d.h. die Praxis der Seele – bezeichnet einen Vorgang des Wieder-Eins-Werdens mit sich selbst. Deshalb bedeutet die Sorge für die Seele „eins mit sich selbst“ zu sein. All dies wird im fünften Essay seiner *Ketzerischen Essays zur Philosophie der Geschichte* zusammengefasst:

> „Deswegen ist diese Ontologie eine Philosophie der Seele, die erst durch die Einsicht in den Unterschied zwischen dem echten, transzendenten, seinem Seinscharakter nach ewig unbewegten Seienden und der Wirklichkeit unserer bloß vorübergehenden, wechselnden Meinungen jenen einheitlichen Kern gewinnt, der dem Druck der dem Druck der verschiedensten Fragen und Problematiken, von denen die Seele sonst hin- und her- gerissen würde, standhalten kann. Das Wesen der Seele ist Einheit, und die Einheit erreicht man durch das Denken, durch den inneren Dialog, durch die Dialektik, die die eigentliche Methode der Einsicht und das Wesen des Verstandes ist. Von daher ist offensichtlich, dass die Philosophie gleichzeitig Sorge um die Seele, Ontologie und Theologie sein muss und dass sie das alles in der Sorge um die Gemeinde, um den besten Staat ist“[39].

Wenn auf kosmologischer Ebene die mathematische Projektion der Ideen die Struktur der Welt verständlich macht, was passiert nun auf menschlicher Ebene? Genauer gefragt, welche Idee artikuliert das Leben in der Polis? Platon zufolge, die Idee der Gerechtigkeit ist diejenige Idee, welche das Leben in der Polis überhaupt ermöglicht:

---

[38] *Ebd.*, S. 186.

[39] Jan Patočka, *Ketzerischen Essays*, S. 125.

„in the community that is administered as it should be, justice rules. But this justice should not be apparent justice, meaning justice for the exterior, justice for the consequences of justice; rather, it should be justice for the sake of justice, because it is understood that justice is something good and right“[40]. Und weiter, so Patočka, „in the conception of the care of the soul is encompassed something like the ideal of the truthful life, that is a life that, as much as in praxis as in its activity of thinking, always directs itself by looking-in“[41]. Eine solche Auffassung der Gerechtigkeit steht offensichtlich mit dem herkömmlichen und utilitaristischen Gemeinsinn in einem grundsätzlichen Konflikt.

## § 6. Die Gerechtigkeit und der Staat

Wie bereits erwähnt, ist diese Auffassung nicht einfach das Ergebnis der spekulativen Stimmung Platons, sondern einer Krise des Denkens, welche die Kluft zwischen dem Schicksal des Philosophen und dem *Polis*-leben sichtbar macht: nämlich der Tod des Sokrates. Der Gerechte wird ungerecht verurteilt, dem Bote Apollos wird die Ungläubigkeit verworfen, und die Kompetenz wird das Vorrecht der Menge und die Freiheit eine Verkleidung der Tyrannei – dies ist die Gemeinschaft, in der nach dem Tod Sokrates, wird der Philosoph zum Fremden in dem Sinne, dass der Philosoph immer in Gefahr ist. Von nun an, identifiziert sich der Philosoph nicht mehr mit irgendwelchen Städten Griechenlands, sondern mit dem Entwurf einer besseren Welt, in der der Philosoph leben kann und die philosophische Tätigkeit der Selbstbildung möglich ist. Es ist somit offensichtlich, dass eine Verschiebung der Kondition des Philosophen in Bezug auf die Gemeinschaft stattgefunden hat: Während am Anfang

[40] Jan Patočka, *Plato and Europe*, S. 104.

[41] *Ebd.*, S. 107.

war der Philosoph ein integraler Bestandteil der Gemeinschaft, indem er sogar Gesetzgebungsbefugnisse hatte, liegt nun der Philosoph am Rande, indem er über die Struktur und Sinn der Gemeinschaft nachdenkt. Über die Prinzipien der Gemeinschaft und der Staat nachzudenken, bedeutet für Platon keine einfache Tätigkeit – die in einer reinen Staatslehre mündet –, sondern eine Weise, um für die Seele zu sorgen:

> „The state, as Platon describes it, is only a specific pretext, a specific impetus to develop and treat the problem of the soul. We do not know the soul, we cannot know the soul, because it is something invisible after all, something with which we do not come into contact the way we do with other things. And that is the reason why, in his considerations about justice as the fitness of the soul, which opens his treatment of the problem of the state, Plato introduces this connection to political life in context of the state“[42].

Anderswo drückt sich Patočka in dieser Hinsicht in der Folgenden Weise:

> „Sokrates und Platon waren Problematisierer des Lebens, Leute, die die Wirklichkeit nicht so annahmen, wie sie sich gibt, sondern sie durch eine Erschütterung sahen – aber ihre Konsequenz aus dieser Erschütterung war gerade die, dass irgendein besonderes, anderes Leben möglich ist, eine andere Richtung des Lebens, etwas wie ein neuer Boden, auf dem erst möglich ist zu ermessen, was ist und was nicht. Sie waren davon überzeugt, dass sie die naive und banale Wirklichkeit zum Kampf herausforderten. […] Einer der Gründe, warum wir immer mit solcher Spannung Platons Werke – besonderes die Politeia – lesen, ist der, dass dort die Beziehung des geistigen

[42] *Ebd.*, S. 111.

> Menschen zum gesellschaftlichen Ganzen in gewisser Weise klassisch bestimmt wird – zur damaligen Gesellschaft, und doch spüren wir häufig, wie aktuell das ist“[43].

Der Text, wo Platon das Thema der Gerechtigkeit in den Staat einführt, ist der sog. *Politeia.* Was ist Gerechtigkeit? – fragt Sokrates vom Anfang an. Das Gerechte ist nichts anderes als der Vorteil des Stärkeren – antwortet der Sophist. Somit wird die Gerechtigkeit auf seine instrumentale Funktion reduziert und in dem Bereich der gesellschaftlichen Konsensus gelegen. Allerdings ist das Problem Sokrates folgendes: Was ist Gerechtigkeit, welche nicht auf äußerliche Sachen bezogen ist, sondern auf die Tätigkeit der Seele schlechthin? Denn nur die Seele ist imstande, zwischen Gut und Böse zu unterscheiden, sonst, wenn wir die Gerechtigkeit aus der äußerlichen Perspektive der Nützlichkeit betrachten, umkehrt sich die Beziehung zwischen Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit: Die Ungerechtigkeit wird als Gerechtigkeit wahrgenommen, und die Gerechtigkeit als Ungerechtigkeit:

> „The man who is perfectly unjust will be successful in everything, will attain the highest success in the community, will rule, will attain such riches, such distinguished posts, will marry his children into the best families, will realize all his aims and yet will always be focused only on his own, and in actuality does not care about community. The other will neither have peace nor success, and all the failures of the city will be blamed upon him. He will end up being accused and brought before justice. Because it is impossible that this man would not come into conflict with the community, he will necessarily be accused and will end up in horrible agony upon the cross. This is the comparison of the two. The man of perfect truth and justice has to necessarily perish in a community of this kind of opinion, were this kind of justice rules“[44].

---

[43] Jan Patočka, „Der geistige Mensch und der Intellektuelle“, S. 111.

[44] Jan Patočka, *Plato and Europe,* S. 114.

Was kann das Gegenteil von dieser Lage sein? Eine Untersuchung der Gerechtigkeit selbst. Da aber die Gerechtigkeit eine Tugend der Seele ist, muss die Untersuchung der Gerechtigkeit gleichzeitig eine Untersuchung der Seele sein. Wie bereits behauptet, ist die Gerechtigkeit keine individuelle Tugend, sondern hauptsächlich eine Tugend des kollektiven Lebens. Auf diese Weise kommt es aus der Untersuchung der Seele zur Untersuchung der Struktur des Staates – ein Staat, welcher in Übereinstimmung mit der Gerechtigkeit aufgebaut wird. So entsteht Platons Entwurf eines idealen Staates, dessen bloße Vorstellung eine korrektive Funktion haben sollte. Woraus besteht also das Fundament des gemeinschaftlichen Lebens? Es besteht in der Tatsache, dass kein Mensch die absolute Autarkie behaupten kann. Und die Gesellschaft hat umso mehr Erfolg, als jeder seine Aufgabe besser tut, das heißt den Zustand der Vortrefflichkeit (*Aretḗ*) zu erreichen. Dafür benötigen die Bürger eine fortwährende Bildung (*Paideia*): der Zweck der Bildung besteht darin, das Fundament seiner Existenz zu liefern, nämlich die Unterscheidung zwischen Gut und Böse, welche sich in einer verantwortlichen Praxis der Wahrheit verwirklicht. Was die Erziehung der Menschheit angeht, setzt Platon eine radikale Umdeutung des Mythos voraus und eine Transformation des Mythos in eine Religion der Moral. Aus diesen Gründen kann Patočka feststellen, dass die platonische Religion die erste rein moralische Religion ist[45].

Die Zurückführung des Mythos auf eine reine Moralreligion steht ganz im Einklang mit dem notwendigen Aufstieg der Seele (beschrieben im Höhlengleichnis). Demgemäß, das, was die Seele charakterisiert, ist nichts anderes als ihre Bewegung aus dem Bereich der *Doxa* zur *Episteme.* In dem Maße, wie die Seele diesen Weg begeht, nimmt sie an der Ewigkeit teil. Und das Problem der Unsterblichkeit der Seele wird von nun an einfach an dieser internen Logik der Bewegung der Seele geknüpft und nicht mehr wie in dem

[45] *Ebd.*, S. 122.

mythischen Weltbild an etwas Äußerliches. Später haben diese beiden Aspekte – der Aufstieg der Seele und ihre Unsterblichkeit – die jüdischen Quellen des Christentums geprägt, sodass das Christentum eine universelle Dimension erlangt hat[46].

## § 7. Schlussbetrachtung: die Solidarität der Erschütterten

Was ist aus diesem Gedankengang zu merken? Inwieweit begründet die Weltanschauung Platons das geschichtliche Projekt der europäischen Welt? Und inwieweit können uns diese Einsichten noch behilflich sein? Es ist sehr wichtig, sich zu erinnern, dass für Patočka erweist das Denken aus der Perspektive der Sorge für die Seele eine aufsteigende Struktur. Die Seele ist Offenheit sowohl für die Gegenstände als auch für die Ideen, und die Sorge der Seele zielt die Orientierung am Guten ab. Die platonische Politik bedeutet daher der Ausdruck des spirituellen Weges der Seele nach dem Einswerden mit dem absoluten Guten. Für Platon bildet das Abenteuer der Seele zunächst die Gemeinschaft, denn die politische Anspruch Platons besteht hauptsächlich in der Einrichtung einer Gemeinschaft, in der die Seele seine Selbstverwirklichung vollziehen kann. In dieser Hinsicht kann Patočka zu Recht behaupten, dass das zentrale Thema des platonischen Denkens – die Sorge für die Seele – die Geschichte Europas maßgeblich prägte, ja sogar gründete. Der Staat der Gerechtigkeit, gestaltet nach den philosophischen Ansprüchen der Sorge für die Seele, wo der Philosoph frei leben darf und nicht mehr sterben muss – all das ist das Erbe des Scheiterns der *Polis*. Dieser Erbe

[46] Eine detaillierte Analyse der Bedeutung des Christentums für Patočka findet sich in der folgenden Studie: Eddo Evink, „The Gift of Life: Jan Patočka and the Christian Heritage", in Ludger Hagedorn, James Dodd (Hgs.), *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy, XIV – 2015, Religion, War and the Crisis of Modernity. A Special Issue Dedicated to the Philosophy of Jan Patočka,* Routladge, New York, 2015, S. 47–63.

ist weiter in den Hellenismus übertragen worden, und von da an, über das Römische Reich und das Mittelalter bis hin zur Moderne.

Die Entstehung der Modernität ändert aber das Problem radikal: Das Denken neigt zum Objektivieren (welche zu einer Vergegenständlichung der Seele führt), und die Politik wird der Staatsräson untergeordnet. Welche ist nun, aus dem Blickwinkel der Staatsräson und der Technik, die Stelle und die Rolle des Philosophen? Da er sich für die Seele kümmert, der Denker ist wieder ein Fremder geworden. Laut Patočka ist die Langeweile das Sinnbild der Moderne: „Die Langeweile ist keine Nebensächlichkeit, keine bloße Stimmung oder private Befindlichkeit, sondern der ontologische Status einer Menschheit, die ihr gesamtes Leben der Alltäglichkeit und deren unpersönlichen Charakter untergeordnet hat“[47]. Ihm zufolge hat der Mensch aufgehört der Bezug zum Sein zu sein und ist lediglich zu einer Kraft geworden. Das hat sich geschichtlich auch dadurch bewiesen, „dass die Verwandlung der Welt in ein Laboratorium, das über Milliarden von Jahren akkumulierte Energiereserven freisetzt, sich nur mittels Kriegs vollziehen kann“[48]. In dieser Hinsicht spricht Patočka über das 20. Jahrhundert als Krieg überhaupt, oder wie Ernst Jünger, über eine totale Mobilmachung[49].

Das Europa des 21. Jahrhunderts wurde im Jahr 2022 wieder sowohl von Kriege durch militärisches Mittel betroffen als auch von wirtschaftlichen Ausbeutungen und systematischen Indoktrinierungen durch die Medien. Auch was die Stellung des Menschen in der Welt betrifft, ist es immer deutlicher, dass das moderne wissenschaftliche Weltbild immer mehr in die Richtung der Instrumentalisierung, bzw. Vergegenständlichung des Menschen geht. Daher können wir immer noch über eine „Solidarität der Erschütterten“

---

47 Jan Patočka, *Katzerische Essays,* S. 134.

48 *Ebd.,* S. 146.

49 Siehe auch Ovidiu Stanciu, „La Grande Guerre comme «événement cosmique». Jan Patočka et l’expérience du front“, in: *Revue philosophique de la France et de l’étranger*, 2018/4 Tome 143, S. 507–524.

sprechen, welche diese „Logik des Tages" ablehnt. Die Erschütterten des 21. Jahrhunderts sind diejenigen, die trotz aller Hindernisse des Zeitgeistes, sich um die Seele kümmern und keine Kompromisse mit der weltlichen Macht machen wollen. Es sind die wenigen Menschen, die immer noch nach Authentizität und Freiheit streben.

Patočkas Analyse des fundamentalen Begriffs der „Sorge für die Seele", lässt uns sowohl das geistige Patrimonium Europas wieder gewinnen als auch die Gründe der geistigen Krisen Europas einsehen. Abschließend können wir behaupten, dass Patočkas Aufforderung zu der Sorge für die Seele eine notwendige Herausforderung darstellt, die eigene Verantwortung für unseres gemeinsames Schicksal zu übernehmen, um ein gerechtes und freies Leben zu ermöglichen. Denn nur wenn wir wahrhaft nach Authentizität und Wahrheit streben, können wir die geistige Krise Europas überwinden und dem Verfall der Seele entgegenwirken.

Dan Siserman

## Literaturverzeichnis

Jervolino, Domenico, „Patočka: Negative Platonismus und die Idee Europa", in: Cheung, Chan-Fai, Ivan Chvatik, Ion Copoeru et elii, *Essays in Celebration of the Founding of the Organization of Phenomenological Organizations,* 2003 published online at: http://www.ipjp.org/

Karfik, Filip, „Jan Patočkas Philosophie der Geschichte". in: M. Gatzemeier, (ed.), *Jan Patočka: Ästhetik-Phänomenologie-Pädagogik-Geschichts- und Politiktheorie,* Alano Verlag-Rader Publikationen, Aachen, 1994, pp. 38–49.

Noica, Constantin, *De dignitate Europae,* übersetzt von Georg Scherg, herausgegeben von Mădălina Diaconu, Traugott Bautz, Nordhausen, 2012.

Popper, Karl, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde I: Der Zauber Platons,* übersetzt von P.K. Feyerabend,: Frencke Verlag, München, 1957.

Patočka, Jan, „Der geistige Mensch und der Intellektuelle", in: Ders., *Texte, Dokumente, Bibliographie.* Hrsg. von Ludger Hagedorn und Hans Reiner Sepp, Karl Alber Verlag, Freiburg-München, 1999, S. 103–123.

Patočka, Jan, *Plato and Europe,* translated by Petr Lom, Stanford University Press, Stanford, California 2002.

Patočka, Jan, *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte.,* übersetzt von Sandra Lehmann, Shurkamp Verlag, Berlin, 2010.

Rougemont, Denis de, *L'aventure occidentale de l'homme,* Editions Albin Michel, Paris, 1957.

Stanciu, Ovidiu, „Pour une délimitation du champ historique. Patocka et la question d'un régime libre du sens", in: *Alter. Revue de Phénoménologie,* no. 25/2017, S. 155–171.

Stanciu, Ovidiu, „La Grande Guerre comme «événement cosmique». Jan Patočka et l'expérience du front", in: *Revue philosophique de la France et de l'étranger,* 2018/4 Tome 143, S. 507–524.

Se vorbește îndeobște mai mult despre un spirit al timpului (Zeitgeist) și amprenta acestuia asupra modului în care noi înțelegem și reflectăm lumea – asemenea cerului, al cărui joc de lumini și umbre oferă un contur de culoare lucrurilor. Nu trebuie însă să uităm solul din care ideile încolțesc și spiritul locului (Raumgeist) care le-a animat creșterea. În acest orizont au loc întâlnirile, împlinirile, speranțele și dezamăgirile care ne edifică ca oameni și ne orientează busola căutărilor filosofice și spirituale. Există roade pentru care dăm socoteală în secerișul vieții de zi cu zi și există resturi de care recolta zilei nu pare să ia seama – aparent neînsemnate pentru logica zilei, aceste resturi de roade sunt tocmai cele care la urmă, la apus, dau sens întregii strădanii. Avem sarcina existențială de a nu lăsa iarna vieții să se aștearnă pe resturile rămase în urma secerișului. Acesta este și imboldul volumului de față, care se dorește a fi un spicilegium, care în limba latină înseamnă „un mănunchi de resturi de spice rămase în urma recoltei". Așadar, o antologie de paisprezece texte filosofice de diferite dimensiuni și subiecte, dar care reprezintă expresia unei comunități de cercetători, profesori, doctoranzi și pasionați de filosofie aduși împreună de filosofia studiată sau trăită cândva la Cluj-Napoca. Chiar dacă este compus din texte eterogene, cititorul atent al acestui volum va putea sesiza cum spiritul acestui loc subîntinde toate tematizările: propensiunea față de idealism, profunzimea psihanalizei, subtilitatea fenomenologiei, pasiunea realist speculativă și fervoarea căutării autentice a binelui, adevărului și frumosului în lume, în gândire și în artă sunt predispozițiile care însuflețesc și textele de față.

**Dan Siserman**

UNIVERSITAS CLAUDIOPOLITANA
PRESA UNIVERSITARĂ
ROMANIA

**ISBN: 978-606-37-1697-3**